

الحروسة



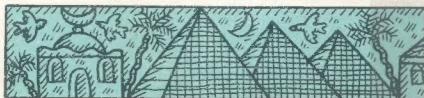
كتاب

د. هالة مصطفى

الدولة  
والحركات الإسلامية  
المعارضة  
بين المهادنة والمواجهة

في عهدى السادات ومبارك

٩



Bibliotheca Alexandrina

0135892



# **النظام السياسى والمعارضة الإسلامية في مصر**

جميع الحقوق محفوظة لمركز المحروسة

الطبعة الأولى: ١٩٩٥

---

عنوان الكتاب: النظام السياسى والمعارضة الإسلامية فى مصر.  
اسم المؤلف: هالة مصطفى.

---

الناشر: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية  
سلسلة كتاب المحروسة - ٩  
المدير العام والمشرّف على السلسلة: فريد زهران  
٤ ش ٩ ب المعادى - ت: ٣٧٥٢.٣٣ - فاكس ٢٩٣١٤٩٢  
رقم الإيداع: ٩٥/٤٦٣٥  
التسجيل الدولي: 977-5652-23-5  
الغلاف للفنان: حلمى التونى المراجعة: مصطفى عبادة  
طباعة: لوجوس سطر تليفون / فاكس : ٢٩٠٦١٦١



# **النظام السياسى والمعارضة الإسلامية فى مصر**

**هالة مصطفى**

**القاهرة - ١٩٩٥**



إهداء

الى والدتي (أبي وأمي)

بكل الحب



## الفهرس

رقم

١١

تقديم : د. مصطفى الفقى

١٣

مقدمة الدراسة

١٩

الباب الأول: الإطار النظرى والتارىخى للدراسة

الفصل الأول: المعارضة فى التحليل السياسى

٢٣

والاجتماعى المعاصر

٢٣

أولاً : المعارضة فى التحليل السياسى

ثانياً: المعارضة فى التحليل الاجتماعى: مفهوم الحركات

٣٩

الاجتماعية

الفصل الثانى: أشكال الحكم والمعارضة فى التاريخ الإسلامى :

٦١

الفكر والممارسة

٦١

أولاً : مبادئ الحكم فى الإسلام

٧٤

ثانياً: الشورى والنظم الديمقراطية الحديثة

الباب الثانى: تطور موقف النظام فى مصر من المعارضة الإسلامية (عهد

١٠٧

الرئيس عبد الناصر والفترة الأولى من عهد الرئيس السادات)

١١١

الفصل الأول: نظام ثورة يوليو والمعارضة الإسلامية

١١١

أولاً: خصائص نظام ثورة يوليو

١٢٣

ثانياً : تطور موقف نظام ثورة يوليو من المعارضة الإسلامية

- ١٣٥ ثالثاً : موقع الدين فى التوجهات السياسية لنظام ثورة يوليو
- الفصل الثانى: عهد الرئيس السادات: تثبيت دعائم النظام والبحث عن
- ١٤٥ مصادر جديدة للشرعية
- ١٤٦ أولاً : تثبيت دعائم النظام (١٩٧٠ - ١٩٧٣)
- ١٥٠ ثانياً : البحث عن مصادر جديدة للشرعية
- ثالثاً: موقع الشرعية الدينية فى توجهات النظام وانعكاساتها
- على الموقف من المعارضة الإسلامية: مقارنة بين عهدي
- ١٥٨ عبد الناصر والسادات
- الفصل الثالث: التحولات السياسية فى حقبة السبعينيات
- وانعكاساتها على دور القوى المعارضة
- ١٦٥ أولاً: مفاهيم الانتقال الديمقراطى والليبرالى
- ١٦٦ ثانياً: التعددية الحزبية المقيدة
- ١٧٢ ثالثاً: حدود التحول الديمقراطى فى السبعينيات
- ١٨٢
- الباب الثالث: استراتيجيات النظام تجاه المعارضة الإسلامية فى عهد
- ١٩٩ الرئيس السادات
- الفصل الأول: النظام والمعارضة الإسلامية-أولاً: مظاهر المعارضة
- السياسية للإخوان المسلمين واستراتيجيتهم فى العمل
- ٢٠٣ السياسى
- ٢٠٨ ثانياً : سياسة النظام تجاه الإخوان المسلمين

٢١١	ثالثاً : النظام وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية
٢١٩	الفصل الثاني: النظام وجماعات العنف السياسي
	أولاً : المدخل السياسي والاجتماعي لتفسير ظهور جماعات
٢١٩	العنف
٢٢٣	ثانياً : التعريف بجماعات العنف في السبعينيات
٢٣٥	ثالثاً : موقف النظام من جماعات العنف
٢٢٩	الفصل الثالث: النظام والمواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية
٢٢٩	أولاً : أبعاد ومجالات المواجهة
	ثانياً: انعكاسات سياسة النظام تجاه المعارضة الإسلامية على
٢٦٧	الكنيسة في السبعينيات
	الباب الرابع: استراتيجيات النظام في مواجهة المعارضة الإسلامية في عهد
٢٩٣	الرئيس مبارك
	الفصل الأول: النظام والمعارضة السياسية الإسلامية: الإخوان
٣٠١	المسلمون
٣٠١	أولاً : الإخوان المسلمون والتعددية الحزبية
٣١١	ثانياً : الإخوان المسلمون والتمثيل داخل البرلمان
	ثالثاً : موقف النظام من تصاعد الدور البرلماني للإخوان
٣٢٠	المسلمين
٣٢٥	الفصل الثاني: النظام والمواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية

٣٢٥	أولاً: النقابات المهنية
٣٣٤	ثانياً : الجمعيات الأهلية
٣٦٢	ثالثاً : الحركة الطلابية
٣٧٧	الفصل الثالث: النظام وجماعات العنف السياسي
٣٧٧	أولاً: تطور جماعات العنف في الثمانينيات
٣٨٩	ثانياً: سياسة النظام في مواجهة ظاهرة العنف
٣٩٧	ثالثاً: النظام والمعارضة الإسلامية : تقييم تجربة الثمانينيات
٤١٥	الخاتمة
٤٣٢	قائمة المراجع



## تقديم

كثيرة هي الأبحاث التي تتصدى لظاهرة العنف السياسى الذى يحاول التستر بعمامة الإسلام والتخفى وراء عبادة الدين، ولكنها قليلة تلك الدراسات الجادة التى تربط بين الخلفية النظرية الشاملة والواقع الميدانى القائم.

ولعل هذا «الكتاب» يقع ضمن تلك المجموعة القليلة التى نشير إليها، فهو مستمد من أطروحة متميزة نالت صاحبته الدكتوراة هالة مصطفى درجة الدكتوراة من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام ١٩٩٤، وكنت ممتحناً من الخارج ضمن لجنة مناقشة الرسالة والحكم عليها والتى حصلت بها الباحثة على الدرجة بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى لأسباب تتصل بأهمية الموضوع وشجاعة التصدى له، فضلاً عن الجهد الواضح والتحليل العميق والنتائج الموضوعية التى ارتبطت بذلك العمل الأكاديمى السياسى المرموق.

وسوف يكشف القارئ، لهذا الكتاب الذى نقدم له أن الباحثة لم تتوقف عند حدود المراجع العملية والدوريات السياسية ولكنها تجاوزت ذلك الى معايشة ميدانية تعرفت فيها على دوافع ظهور التطرف وميلاد الإرهاب، كما أدركت المزاج النفسى والبيئة الاجتماعية اللتين خرجت منهما تلك الظاهرة التى فرضت نفسها على مسرح الحياة السياسية إقليمياً وبولياً وجعلت المواجهة بين نظام الحكم وجماعات العنف وعناصر الإرهاب هى العامل الحاكم فى تحديد صيغة المستقبل، ورسم التطور السياسى فى الدول الإسلامية، فضلاً عن فهم الغير لنا ونظرة الآخر نحونا، فلقد عكفت الباحثة لسنوات ترصد الأحداث وتقارن الوقائع وتبحث فى الجنور وتنقب فى

الأصول لتفريق بين ما هو سلفى صحيح يحمله التراث وبين ما هو طارىء يحاول استخدام ذلك التراث والعبث بتاريخ ثقافى وميراث حضارى يربو عمرهما على الأربعة عشر قرناً.. فكان لها ما أرادت حيث جاء كتابها هذا استكمالاً لكتابها الأول «الإسلام السياسى من حركات الإصلاح الى جماعات العنف» والذي كان عرضاً موضوعياً لميلاد الظاهرة فإذا هى فى كتابها الجديد تحدد الإطار النظرى لتطورها وتحلل جوانبها بل وتحاول استشراف صورة مستقبلها.

إننى أترك القارئ مع صفحات هذا الكتاب ليتعرف بذاته على أهمية هذه الدراسة التى أشرف عليها الأستاذ الدكتور على الدين هلال عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وصاحب مدرسة جادة تسعى لتوظيف البحث فى علم السياسة لخدمة الواقع وإثراء الفكر وإضافة الجديد إلى المكتبة العربية المعاصرة.

تهنئة للباحثة.. وتحية للقارئ... وتطلعاً إلى مستقبل تشيع فيه روح الديمقراطية وتختفى منه مظاهر العنف السياسى أو الإرهاب الفكرى...

## د. مصطفى الفقى

فبراير ١٩٩٥

## مقدمة الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الاستراتيجيات المختلفة التي تبناها النظام السياسي تجاه الحركات الإسلامية المعارضة خلال مرحلتى السبعينيات والثمانينيات، واللّتين تمثلان عهدين متتاليين فى حياة النظام هما عهدا الرئيس السادات (١٩٧٠ - ١٩٨١)، والرئيس مبارك (١٩٨١ - ١٩٩٥)، فقد شهد العهدان تصاعداً للدور السياسى للمعارضة الإسلامية والتي مثلها جناحان هما الإخوان المسلمون، الذين شكلوا تاريخياً أهم حركة سياسية إسلامية فى التاريخ المصرى المعاصر، والجماعات التي ظهرت خارج نطاق جماعة الإخوان واتخذت اتجاهها عنيفاً فى معارضتها للنظام.

فى هذا الإطار تقوم الدراسة بتحليل السياسات المختلفة للنظام المصرى تجاه هذا النمط من المعارضة، وأسباب اللجوء إلى كل سياسة منها، والأساليب التي طبقت بها، والآثار التي ترتبت عليها. ويتم هذا التحليل على ضوء اعتبارين رئيسيين: الأول، هو السياق السياسى والاجتماعى الذى تحدت فى إطاره هذه السياسات، والتحديات الداخلية التي واجهها النظام فى مراحل تطوره فى الفترة محل البحث. والثانى، يتعلق بالأشكال المختلفة التي اتخذتها هذه المعارضة، وطبيعة التحدى الذى فرضته على النظام، وأثره فى اختيار كل من هذه السياسات فى المراحل الزمنية المتعاقبة.

ولما كانت المشكلة الرئيسية للبحث تتعلق بتحليل سياسات النظام، فقد عملت الدراسة على تحليل طبيعة النظام المصرى منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، إذ رغم التحولات السياسية التي عرفها النظام فى العهدين التاليين (محل الدراسة)، إلا أن الخصائص التي اكتسبها منذ ذلك التاريخ ظلت محدداً ومنطلقاً هاماً لتحليل طبيعة النظام السياسى وتتبع مراحل تطوره فى هذين العهدين.

ومن الناحية النظرية تحاول الدراسة أن تلقى الضوء على طبيعة النظام السياسى المصرى، والمرحلة التي يمر بها، وكذلك خصائص المعارضة

الإسلامية من خلال النماذج والمفاهيم السائدة في أدبيات النظم السياسية المقارنة.

فالدراسة تعالج بالأساس استراتيجية النظام، وسياساته المختلفة إزاء تلك المعارضة بفصائلها المختلفة، سواء من حيث توصيف تلك السياسات، أو تفسيرها، أو نقدها وتحليلها وتقييمها. ومن ثم فإن الدراسة - بالتالى - تربط بين طبيعة النظام السياسى المصرى، وبين خصائص سياساته أو ربود أفعاله إزاء المعارضة الإسلامية.

وتركز الدراسة أيضاً على طبيعة المرحلة الراهنة التى يمر بها النظام السياسى المصرى، والتى تندرج ضمن ما اصطلحت أدبيات النظم السياسية المقارنة على تحديده بمشكلات الانتقال من النظم السلطوية إلى الديمقراطية.

وتشير الدراسة إلى خصوصية هذا التحول فى الواقع المصرى والحدود القائمة ليس فقط على الطابع السلطوى للنظام السياسى، وإنما أيضاً على أبعاد التحول الديمقراطى التعددى. ذلك أن هذا التحول بخصائصه المميزة ينعكس سواء على ظهور أو طبيعة المعارضة السياسية، وعلى طبيعة اختيار الاستراتيجيات أو السياسات الحكومية.

وفى المقابل، فإن الدراسة لا تتجاهل وضع المعارضة الإسلامية فى مصر، فى سياق تطور ظاهرة المعارضة فى التاريخ الإسلامى بشكل عام، وتطورها السياسى فى مصر بشكل خاص.

واستناداً إلى المعطيات السابقة، تسعى الدراسة إلى توضيح عناصر التغيير والاستمرار فى الاستراتيجيات والسياسات المتبعة إزاء المعارضة الإسلامية فى مصر فى العهود الثلاثة المتعاقبة منذ قيام نظام ثورة يوليو ١٩٥٢، أى عهد كل من الرؤساء: عبد الناصر، والسادات، ومبارك.

غير أنه لا يمكن الفصل عند دراسة موضوع سياسى معاصر من هذا النوع بين أهميته النظرية أو العلمية، وبين أهميته السياسية العملية. فليس هناك شك فى أهمية الظاهرة موضوع التحليل، أى ظاهرة "المعارضة الإسلامية"

مصرياً وعربياً وعالمياً، وأن الدراسة تسهم - مع غيرها من الدراسات المتعددة التى تتناول الموضوع - فى التعرف على الخصائص والأبعاد السياسية للظاهرة. وبالتالي على وضعها فى سياق تطور النظام السياسى.

كما أن الدراسة تسهم فى إلقاء الضوء على التداخل العلمى والسياسى بين شقى المعارضة الإسلامية: المعتدل والعنيف بصرف النظر عن التمايز النظرى، وإذا فإنها من هذه الزاوية، تجمع بينهما، أو تفصل بينهما بناء على ما توحى به الحركة السياسية الفعلية للقوى موضوع التحليل.

وأخيراً، فإن الدراسة تقدم أساساً علمياً لترشيد السياسات، وتطوير عملية صنع القرار فى مواجهة ظاهرة المعارضة السياسية العنيفة، وإذا كانت أساليب المواجهة تتطور بالتجربة والخطأ، فإنها يمكن أن تتطور أيضاً نتيجة مزيد من البحث والتحليل لخصائص الظاهرة، وأبعادها المتشعبة. وتلك هى الوظيفة المتصورة لأى بحث علمى جاد.

وفى هذا السياق تشمل الدراسة أربعة أبواب مقسمة على النحو التالى:

يقدم الباب الأول الإطار النظرى والتاريخى للموضوع، وينقسم إلى فصلين يعالج الأول مفهوم المعارضة فى أدبيات العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة من خلال منظورين هما: منظور التنمية السياسية الذى يعرض لمفهوم المعارضة فى التحليل السياسى وفقاً لأنماط النظم السياسية المعاصرة. ومنظور التغيير الاجتماعى الذى يعالج ظاهرة المعارضة السياسية فى التحليل الاجتماعى كتعبير عن حركة اجتماعية تستهدف التغيير الإرادى للمجتمع.

أما الفصل الثانى فيعالج مفهوم المعارضة فى الفكر والتاريخ السياسى الإسلامى، ويقدم للأشكال والنماذج المختلفة التى عرفها هذا التاريخ باعتبارها النماذج التى تمثل مصدراً لإلهام حركات المعارضة السياسية الإسلامية المعاصرة.

ويعرض الباب الثانى لتطور موقف النظام السياسى المصرى من المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس عبد الناصر، والفترة الأولى من عهد

الرئيس السادات. حيث ظلت الخصائص التي اتسم بها نظام ثورة يوليو محدداً رئيسياً لتحليل الكثير من سياساته ومواقفه تجاه المعارضة السياسية بشكل عام، والإسلامية منها بشكل خاص، إذ اكتسبت الحالة الأخيرة بعداً خاصاً نظراً للخلفية التاريخية التي حكمت العلاقة بين النخبة الحاكمة لثورة يوليو وحركة الإخوان المسلمين.

فى هذا الإطار ينقسم الباب إلى ثلاثة فصول يتناول الأول، عرضاً لخصائص النظام السياسى لثورة يوليو وموقفه من المعارضة الإسلامية. ثم يعرض الثانى للفترة الأولى من عهد الرئيس السادات، والتي شهدت الكثير من عوامل الصراع السياسى تثبيتاً لدعائم الحكم للعهد الجديد. وأخيراً يعالج الفصل الثالث، التحولات التى شهدتها حقبة السبعينيات بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانعكاساتها على موقف النظام من المعارضة السياسية فى إطار التعددية الحزبية المقيدة التى عرفتها هذه الحقبة والتى أثرت بدورها على موقع المعارضة الإسلامية وموقف النظام منها.

ويتناول الباب الثالث استراتيجيات النظام تجاه المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس السادات. فقد شهدت حقبة السبعينيات بما حملته من تحولات سياسية واجتماعية هامة، صعوداً لدور المعارضة السياسية وأبرزها المعارضة الإسلامية التى مثلتها قوتان سياسيتان، هما: حركة الإخوان المسلمين، الذين شكلوا تقليدياً قوى المعارضة الإسلامية الرئيسية. والأخرى، جماعات العنف السياسية الإسلامية التى ظهرت فى نفس الحقبة. ورغم اختلاف منهج وأسلوب كل منهما فى التعبير عن معارضتها، إلا أنهما مارسا ضغطاً مستمراً على النظام منذ منتصف السبعينيات، بحيث مثلا قوى التحدى الرئيسية أمامه فى أواخر نفس العقد، وهو الأمر الذى انتهى باغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١ على يد إحدى فصائل الجماعات الأخيرة.

فى هذا الإطار ينقسم الباب إلى ثلاثة فصول يعالج الفصل الأول، موقف قوى المعارضة الإسلامية بشقيها السياسى (الإخوان المسلمين)، والعنيف (الجماعات الإسلامية) فى إطار السياق السياسى والاجتماعى الذى تبلورت

فيه، كما يعرض لمظاهر معارضتها للنظام. ويتناول الثانى، بالتحليل المواقف والسياسات المختلفة للنظام تجاه هذه القوى المعارضة من خلال مستويين: المستوى الأول، هو السياسات والتفاعلات المباشرة بين النظام وكل من قوتى المعارضة الإسلامية. والمستوى الآخر يتعرض لأساليب وسياسات المواجهة غير المباشرة مع نفس القوى المعارضة والتي امتدت إلى عدة مجالات هي: المؤسسة الدينية الرسمية (الأزهر)، والمساجد الأهلية، والطرق الصوفية، والإعلام، والتعليم.

وينتهى الفصل الثالث بتحليل انعكاسات هذه السياسات على موقف الكنيسة والتي اتخذت موقفاً معارضاً فى مواجهة النظام خلال نفس الحقبة.

ويعالج الباب الرابع والأخير استراتيجيات النظام فى مواجهة المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس مبارك. وينقسم إلى أربعة فصول يتناول الفصل الأول التوجهات السياسية للنظام فى هذا العهد وأثرها على استراتيجيته إزاء المعارضة الإسلامية. ويعرض الفصل الثانى، لتطور موقف النظام وسياساته تجاه قوى المعارضة السياسية الإسلامية التى مثلها الإخوان المسلمون من خلال وجودهم فى الأحزاب السياسية ومجلس الشعب فى الثمانينيات. ويتعرض الفصل الثالث لأساليب ومجالات المواجهة غير المباشرة بين النظام والقوى الإسلامية فى مؤسسات المجتمع المدنى والتي تمثلت فى النقابات المهنية والجمعيات الأهلية، والاتحادات الطلابية، ويتعرض الفصل من هذه الزاوية إلى التطورات والتفاعلات المختلفة بين الجانبين والمواجهات غير المباشرة بينهما، طوال عقد الثمانينيات، وحتى مطلع التسعينيات. وأخيراً يعالج الفصل الرابع، تطور جماعات العنف التى تشكل الجناح المتشدد من المعارضة الإسلامية - فى نفس الفترة، وسياسة النظام فى مواجهتها.

وتنتهى الدراسة بخاتمة تتضمن نتائجها وتأثير قضية التحول الديمقراطى للنظام السياسى.





## **الباب الأول**

### **الإطار النظري والتاريخي للدراسة**



## الباب الأول

### الإطار النظري والتاريخي للدراسة

يقدم هذا الباب الإطار النظري والتاريخي للموضوع محل البحث. وينقسم إلى فصلين:

يعالج الفصل الأول مفهوم المعارضة في أدبيات العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة، وذلك من خلال منظورين متكاملين: الأول، هو منظور التنمية السياسية الذي يعرض لمفهوم المعارضة في التحليل السياسي وفقاً لأنماط النظم السياسية المعاصرة. والثاني، هو منظور التغيير الاجتماعي، والذي يعالج ظاهرة المعارضة السياسية في التحليل الاجتماعي كتعبير عن "حركة اجتماعية" تستهدف التغيير الإرادي للمجتمع.

أما الفصل الثاني، فيعالج مفهوم المعارضة في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، ويقدم للأشكال والنماذج المختلفة التي عرفها هذا التاريخ باعتبارها النماذج التي تمثل مصدراً لإلهام حركات المعارضة السياسية الإسلامية المعاصرة.



## الفصل الأول

### المعارضة فى التحليل السياسى والاجتماعى المعاصر

يعرض هذا الفصل لمفهوم المعارضة من زوايا التحليل السياسى والاجتماعى المعاصر، ويتناول الجانب الأول المعارضة فى إطار النظم السياسية المقارنة التى تندرج دراستها ضمن أدبيات التنمية السياسية، والتى تعتبر بدورها جزءاً من النظرية الأشمل عن "التحديث"، والتى تقاسمتها كافة فروع العلوم الاجتماعية، وفى هذا السياق قدمت دراسات النظم السياسية المقارنة ضمن أدبيات التنمية السياسية تصنيفات وتعريفات للنظم المعاصرة تتحدد فى إطارها خصائص هذه النظم وأنماط تعاملها مع المعارضة السياسية. وفى نفس هذا الإطار التحليلى كان التوجه - وفقاً لهذه التصنيفات - نحو الديمقراطية الليبرالية ذات الطابع التعددى هو الهدف النهائى لعملية التنمية السياسية.

وفى المقابل يهتم الجانب الآخر من التحليل بعرض مفهوم المعارضة من الزاوية الاجتماعية التى تندرج ضمن أدبيات التغير الاجتماعى حيث يقدم مفهوم الحركة الاجتماعية إطاراً نظرياً لتفسير الأبعاد الاجتماعية لظهور حركات معارضة ذات طابع احتجاجى ومن هنا فإن جانبى التحليل السياسى والاجتماعى يقدمان مدخلين متكاملين لدراسة مفهوم المعارضة - أشكالها وأنماطها - من ناحية، كما يقدمان إطاراً تحليلياً لأنماط وأساليب التعامل معها وفقاً لطبيعة النظام السياسى، والعوامل الاجتماعية المؤثرة على سياساته فى هذا المجال من ناحية أخرى.

### أولاً : المعارضة فى التحليل السياسى

اهتمت أدبيات النظم السياسية المقارنة بتقديم تصنيفات متعددة للنظم السياسية المعاصرة والتى وفقاً لها تتحدد طبيعة هذه النظم ودرجة تطورها، وتبعاً لهذه

التصنيفات يتم تعريف وتصنيف دور المعارضة السياسية. وتعد أعمال «روبرت دال» من أبرز الإسهامات الحديثة في مجال دراسة المعارضة السياسية. ولذا يعتمد هذا الجزء بشكل أساسى على إسهاماته في هذا المجال.

لقد وضع دال عدة شروط لتحقيق التنمية السياسية<sup>(١)</sup> يتلخص في: تحقيق الحد الأدنى من الاتفاق، والوصول إلى قدر كاف من التعددية الاجتماعية، وتواتر النخبة "Circulation"، وأخيراً تحقيق درجة عالية من المساواة في توزيع الثروة والتعليم. وكما يشير دال فإن تحقيق هذه الشروط لا يمكن أن يحدث فعلياً إلا في ظل حالة من الرخاء الاقتصادي، وبالتالي يمكن القول أن «التعددية» عند دال ليست أكثر من الشكل السياسي الذي يحكم المجتمع الصناعى الحديث<sup>(٢)</sup>.

في هذا الإطار تثير قضية التنمية «فكرة الكفاءة أو القدرة "Capacity" فكل مجتمع محكوم في ممارسته للعبة السياسة بالإمكانات التي يوفرها له مستوى التنمية الذي يقف عنده، إذ أنه في حالة انخفاض وضعف التعددية الاجتماعية، ووجود قدر عالٍ من عدم المساواة والتمييز في توزيع الثروة والتعليم تضعف المنافسة السياسية، فالتأخر الاجتماعى - الاقتصادى يعوق إقامة الديمقراطية. والتنمية السياسية في نظر دال لا تساعد فقط على ظهور القدرات أو الكفاءات الجديدة، وإنما تساهم في الوقت نفسه في تخفيض المعوقات التي يمكن أن تقضى على العملية الديمقراطية.

انطلاقاً من ذلك يحدد دال مجموعة من الافتراضات قبل تصنيفه للنظم السياسية<sup>(٣)</sup> هي:

\* أنه ليست هناك حكومة تتمتع بالتأييد المطلق من الشعب، ذلك لأن الأفراد يختلفون في أفضلياتهم السياسية.

\* أن موقف الأفراد من الحكومة تحدده أفضلياتهم السياسية أو بمعنى آخر مصالحهم السياسية. إذ عندما يكون مستوى التعبير عن هذه الأفضليات منخفضاً فيمكن توقع ظهور تجمعات متعددة. أو بمعنى آخر أن احتمال ظهور

تجمعين متماسكين موحدتين يصبح نادراً.

\* على الحكومة إذا أرادت تحقيق الاستقرار أن تخلق أدوات ووسائل تحدد من خلالها الأفضليات السياسية التي يمكن أن تستجيب لها. وفي هذه الحالة يمكن توقع نوعين من الاستجابة: الأول، أن الحكومة قد تستجيب لأفضليات أقلية قليلة ولكنها متماسكة. وفي هذه الحالة تتجاهل أفضليات ومصالح باقى المجتمع. أما الآخر، أن تستجيب الحكومة لكل الأفضليات والمصالح السياسية بشكل متساو، وهذا يعنى أنها تتعامل مع هذه الأفضليات والمصالح على أنها متساوية من حيث الوزن السياسى، وفي هذه الحالة تحقق العدالة الديمقراطية المطلقة، ورغم اعتراف دال بعدم وجود هذين النمطين فى الواقع إلا أنهما يعبران فى النهاية عن اختيارات النظام السياسى.

\* أن كل النظم السياسية تضع قيوداً على حرية التعبير، وعلى حرية التنظيم والتمثيل، أى على أشكال التعبير عن المصالح السياسية، فى هذا الإطار لابد وأن تكون هناك معارضة لكل نظام سياسى وإن اختلف شكلها وحجمها.

\* أن حجم المعارضة فى النظم السياسية يختلف وفق القيود الموضوعية على فرص التعبير والتنظيم والتمثيل المتاحة، وأنه كلما انخفضت القيود التى تضعها الحكومة على المعارضة زادت فرص التعبير عن الأفضليات السياسية، وبالتالي تنوعت المصالح السياسية.

## (١) أنماط النظم السياسية وفقاً لمعيار التعامل مع المعارضة

فى ضوء ما سبق، يشير دال إلى أن هناك بعدين أساسيين لتصنيف النظم السياسية تبعاً لموقفها من المعارضة السياسية: الأول، هو حرية المنافسة العامة أو الليبرالية "Liberalization or Public Contestation" (وتعنى وجود

مؤسسات مفتوحة أو عامة أمام المعارضة)، والآخر، هو المشاركة "Participation" وتقاس بنسبة السكان الذين لهم حق المشاركة بشكل متساوٍ في معارضة سلوك الحكومة.

وفقاً لذلك يصنف دال النظم السياسية إلى ثلاثة أنماط:

(أ) نظم تتسم بالتقييد الشديد لفرص التعبير وتضع قيوداً شديدة على الأفضليات السياسية (أو المصالح السياسية)، فالأفراد يكونون ممنوعين من حق المعارضة للقادة السياسيين ولأيديولوجياتهم وللأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهى نظم الهيمنة "Hegemony".

(ب) نظم تضع قيوداً محدودة على حق التنظيم السياسى وعلى الأفضليات السياسية والفرص المتاحة وتتبع للأفراد حق التعبير عن معارضتهم للحكومة ولا يلجأ النظام فيها إلى العنف، وهى النظم التعددية "Polyarchies".

(ج) نظم مختلطة بين التقييد وعدم التقييد، فيميل بعضها إلى نظم الهيمنة ويميل البعض الآخر إلى التعددية، أى أنها تقع فى الوسط ويسمىها دال بالنظم "الأوليغاركية المتنافسة" "Competitive Oligarchy"<sup>(٤)</sup>.

## (أ) النظم المهيمنة

يعرف دال "الهيمنة" "Hegemony" بأنها وضع قيود صارمة على الفرص المتاحة أمام معارضى الحكومة. تلجأ النظم «المهيمنة» إلى التنظيم الحزبى الواحد. وهى لا تلجأ فقط إلى قمع الأحزاب السياسية وحققها فى التنظيم المستقل، وإنما أيضاً إلى قمع الأجنحة والتيارات المختلفة داخل تنظيم الحزب الواحد بحيث لا تكون هناك أية قناة للتعبير عن اختلافات المصالح والأفضليات السياسية.

ورغم ذلك، فإن المعارضة للنظام توجد حتى فى أعلى حالات التقييد، ففي كل النظم السياسية - بغض النظر عن مدى القيود التى تفرضها على التمثيل السياسى



الأفراد - تظهر صراعات داخل النخبة السياسية للنظام. فتظهر الأجنحة السياسية كنمط من أنماط المعارضة فى هذه النظم "Factional Opposition"، وهذا النوع من المعارضة يمكن أن يظهر على مستوى النخبة، أو الجهاز البيروقراطى، أو الفئات الدنيا من الحزب المهيمن، أو الصحافة أو بين المثقفين، كما قد يظهر على شكل صراعات شخصية بين قادة النظام أو بعض مؤسساته (مثل المؤسسة العسكرية أو الاقتصادية)، ولكن هذا النمط من المعارضة لا ينجح إلى تغيير النظام السياسى وإنما فقط إلى تحقيق قدر أعلى من المصالح السياسية أو الخاصة، وإن كان هذا لا ينفى احتمال تنامي معارضة أخرى فى هذه النظم بل وفى نفس إطار هذا النوع من المعارضة - تسمى لقلب النظام وتكون على استعداد لاستخدام العنف.

ويضيف دال أن النظم المهيمنة ترى فى كل أنواع المعارضة خطراً على النظام وإضراراً بمصالحه. وبالتالي فهى قد تلجأ - تفادياً لهذا الخطر - إلى السماح بوجود نوع من المعارضة المحكومة بدائرة معينة لا تتخطاها ولا تصل فى الوقت نفسه إلى الحقوق التى تتمتع بها المعارضة فى النظم التعددية<sup>(٥)</sup>.

## (ب) النظم المختلطة

تتراوح هذه النظم بين أنماط "الأوليجاركيات المتنافسة" كما يسميها دال، حيث تكون "المنافسة العامة" بما فيها حق التنظيم الحزبى مكفولة ولكنها مقصورة على نخبة ضيقة (حالة بريطانيا فى القرن ١٨) إلى نظم تسمح بقدر من المنافسة فى ظل سيطرة الحزب الواحد. وتتمثل أنواع المعارضة فى النظم المختلطة فى المعارضة التى تدين "بالولاء للنظام، فإذا كان حق المعارضة مكفولاً فى النظم المختلطة، إلا أن اللعبة السياسية تكون فى مجملها مقيدة والمعارضة مقصورة على شريحة واحدة من النظام.

وإذا كان للأفراد حق المشاركة فى اللعبة السياسية (ولو ظاهرياً)، إلا أن قواعد هذه اللعبة تفرض قيوداً على حق التنظيم وعلى الانتخابات. وفى النظم المختلطة يتم قمع الأفضليات والمصالح السياسية مما يقلل من فرص المشاركة السياسية، وفى حالة

وجود نظم "الأوليغاركيات المتنافسة" تكون الأفضليات أو المصالح السياسية عند الشرائع الواسعة للمجتمع غير منظمة وغير معبرة عن نفسها، وبالتالي غير ممثلة في النظام. ويعتبر وجود هذا النوع من النظم وفقاً لدال نادراً في وقتنا الراهن، إذ أن غالبية النظم المختلطة توفر حقوق المواطنة للأفراد ولكن تضع قيوداً على "المنافسة العامة"، وبالتحديد على حق تشكيل أحزاب المعارضة. ويكون هناك من الناحية الفعلية حزب واحد فقط هو الذي يتمتع بكل الامتيازات على حساب الأحزاب الأخرى<sup>(٦)</sup>، مما يجعل وجود هذه الأحزاب وجوداً شكلياً إلى حد كبير.

ولذلك فإنه في النظم المختلطة مثلما هو الحال في النظم المقيدة عندما تتمع المصالح السياسية للمعارضة يظهر الخطر على النظام نفسه إذ أن المعارضة هنا تضغط على النظام السياسي للتقليل من حجم القيود المفروضة أي أنها تضغط من أجل المزيد من الليبرالية وإتاحة الفرص أمام "المنافسة العامة".

إن مازق "النظم المختلطة" يكمن في رغبتها في الحفاظ على بقائها دون التحول إلى نظام مقيد من ناحية، أو إلى نظام تعددي من ناحية أخرى، لأن استجابة النظام هنا لطلب المعارضة بالسماح بمزيد من الليبرالية السياسية يحمل معه احتمال التحول إلى نظام تعددي، وبالعكس إذا ما تم قمع مطالب المعارضة فالنتيجة الطبيعية هي التحول إلى نظام مقيد<sup>(٧)</sup>.

وإشكالية المعارضة في النظم المختلطة هو أنها لن تقنع "بالليبرالية" حتى يخطو النظام خطوة فعلية نحو "التعددية"، ولكن هذه الخطوة المختلطة، التي تكون الهيمنة فيها لحزب واحد مهيمنة، تصبح محقوفة بالمخاطر، إذ أن السماح للمعارضة بتشكيل حزب منافس قد يضر بالحزب الحاكم، خاصة إذا ما أجريت انتخابات نزيهة، ومن ثم تظل إشكالية هذه النظم قائمة لأن رفع شعار الديمقراطية هنا سيظل يشكل قوة ضغط حقيقية لدفع النظام نحو التعددية السياسية ونحو إقامة مؤسسات تعبر عن هذه التعددية.

ويخلص دال إلى القول، بأن الحفاظ على شكل "النظام المختلط" يتطلب تضيق حدود "المنافسة العامة"، واللجوء إلى العنف أحياناً لتحقيق ذلك، وتكمن تكلفة هذا الاختيار على النظام في ازدياد نسبة السخط العام، وعدم الولاء السياسى، وازدياد احتمالات "الانفجار"، وهو ما يقود في النهاية إلى اتجاهه نحو المزيد من القمع، وهذا يعنى أن تظل هذه النظم متأرجحة بين "الليبرالية" و "القمع"، أو بمعنى آخر الحفاظ على القدر المناسب من كليهما، وهو ما يتوقف إلى حد كبير على مهارة القيادة السياسية حتى لا يتحول النظام إلى التقييد الكامل أو إلى التعددية، ولكن لابد لأى نظام مختلط أن يصل إلى مرحلة حرجية يفقد فيها نقطة التوازن التي يعتمد عليها فى بقاءه واستمراره.

### (ج) النظم التعددية

يعرف دال النظم التعددية، بأنها النظم التي تضع أقل القيود الممكنة على حرية التعبير والتنظيم والتمثيل للأفضليات أو المصالح السياسية. ولكن رغم ذلك فإن هذه النظم وفقاً لدال لا تخلو من عوامل عدم الرضا، والتي يرجعها إلى عاملين أساسيين: الأول، عدم التكافؤ والثاني، الاستقطاب والتجزئة، وبالنسبة للعامل الأول، وهو عدم التكافؤ فيقصد به أنه: فى النظم التعددية قد يشعر الأفراد بعدم تمثيلهم فى النظام أو تعبيره عن مصالحهم السياسية، ويرجع ذلك إلى عدم وجود "معيّار" محدد للحكم على مدى تمثيل المصالح فى العمليات السياسية، وبالتالي على مدى تحقيق المساواة أو التكافؤ فى التعبير عن الأفضليات السياسية، وأحد الأسباب القوية لعدم التكافؤ هو التباين الهائل فى الموارد السياسية لمختلف الأفراد والجماعات، وهو ما يؤدي إلى ظاهرة "الازدواجية فى النظم التعددية" وهناك سبب آخر لبروز ظاهرة عدم التكافؤ فى هذه النظم وهو المشاكل المتعلقة بمسألة "التمثيل" نفسها والتي قد تعوق تحقيق المساواة السياسية أو التكافؤ السياسى. إذ أن حجم (الشعب) واتساعه قد يخلق مسافة تباعد بين المواطنين وصانعى السياسة على المستوى القومى. ويضاف إلى ذلك تعدد وسائل الاتصال التي تعوق عملية تمثيل المصالح السياسية بصورة متكافئة<sup>(أ)</sup>.

ومن هنا فإن هذه النظم السياسية تبني نظامها التمثيلي بما يضمن تمثيل أكبر حزب سياسي على الساحة، أو بمعنى آخر تمثيل الأغلبية، وبالتالي لا تعطى ضمانات حقيقية لتمثيل الأقليات، ويشير "دال" إلى أنه لا يوجد نظام للتمثيل أو لصناعة القرار يمكن أن يحقق الرضا المطلق للمحكومين أى لكل الأفراد، وحتى فى المجتمعات التى تحقق قدراً كبيراً من المساواة السياسية فإنه تكون هناك دائماً أقلية لا يتم التعبير عن أفضلياتها السياسية فى مواجهة الأغلبية.

وهكذا فكلما عكس النظام التعددى تنوعاً فى الأفضليات السياسية، تعقدت مهمته فى التوفيق بين هذه الأفضليات عند صناعة القرار. وعلى الرغم من ذلك فإن بقاء النظم التعددية واستمرارها يرتهن بقدرتها على الحفاظ على الحد الأدنى من الشعور بالرضا لدى المواطنين، وهذا يتطلب مهارة أساسية تتمثل فى قدرة النظام على التقليل من عوامل عدم الرضا إلى أقل قدر ممكن.

أما بالنسبة للعامل الآخر الخاص بالاستقطاب والتجزئة "Polarization and Segmentation" فيقصد به أنه فى النظم التعددية قد يؤدي الشعور بعدم الرضا إلى حالة من الاستقطاب بين أغلبية دائمة وأقلية دائمة تسبب نوعاً من الانقسام، وتخلق الصراعات السياسية وتفسر هذه الحالة من خلال النظر إلى نتائج القرارات التى يتخذها النظام والتى تحدث درجة عالية من التباين فى ارضاء الأفضليات أو المصالح السياسية، ومن ثم فإن هذه القرارات لا تستطيع إرضاء الجميع، وهو ما يؤدي إلى وجود الصراعات السياسية.

ويرى دال أنه يمكن إدارة الصراع بسهولة إذا ما كانت درجة العداء منخفضة، وأن درجة العداء تكون أقل فى حالة التباين الاقتصادى - الاجتماعى عنها فى حالة الخلافات الدينية، أو الاثنية، أو العرقية، وأنه فى حالة الاستقطاب أو التجزئة تكون حالة العداء أكبر مما يشكل خطراً على النظام التعددى لأنه لا يستطيع فى هذه الحالة أن يلجأ إلى استخدام القوة القهرية أو قمع العداءات الحادة. فالاختيار الوحيد أمام هذا النمط من النظم هو الحل السلمى للصراع، ومن هنا تشكل "التجزئة" مثلها مثل

"الاستقطاب" خطراً على النظم التعددية. "فالتجزئة" تهدد مفهوم (الامة)  
"Nationhood"، وحتى إذا لم تؤدي إلى هذه النتيجة فإنها على الأقل تخلق فجوة  
فى أنماط السياسات التى تعمل فى النهاية على تعميق الشعور بعدم الرضا عن  
النظام التعددى.

وفى المقابل يمكن للنظام التعددى أن يتعامل بشكل أفضل مع خطر التجزئة  
إذا ما وجد طريقاً فعالاً لإجراء مصالحات بين الجماعات المتصارعة وتخفيف حدة  
العداء بينها، ولا شك أن إجراء هذه المصالحة يتوقف على مهارة النظام فى البحث  
عن حلول تحقق الرضا المتبادل بين هذه الجماعات فى الصراعات المختلفة، وفى هذه  
الحالة يكون على النظام خلق الدوافع السياسية وتحقيق التعبئة اللازمة للوصول إلى  
حل ترضى عنه القاعدة العريضة، هذه التعبئة يحققها النظام إذا ما وفر حالة من  
الرضا المتبادل بين الجماعات المتصارعة بمعنى أن تشعر كل من هذه الجماعات (سواء  
تم ذلك فعلياً، أو بصورة شكلية) أنها تمتلك حق الاعتراض على سياسات الحكومة  
وفترض دال هنا أن هذه الجماعات ستبحث بنفسها عن الحلول التوفيقية والمصالحة  
إذا ما شعرت بأن كل منها يمتلك هذا الحق<sup>(٩)</sup>.

ولكن إشكالية هذا الاختيار (أى تحقيق الاعتراض المتبادل) تكمن فى أن هذا  
الحل التوفيقى أو "الحل المقبول" عند الجماعات المختلفة قد يتحول إلى مجرد الحفاظ  
على الوضع القائم وهو ما يكون له أثر سلبى على النظام على المدى الطويل، وفى  
المقابل، تظل هناك حلول أخرى لمواجهة واقع التجزئة الذى تعرفه النظم التعددية تركز  
على خلق مؤسسات جديدة يكون لها طابع ديمقراطى واضح لتحقيق المصالحة  
السياسية والتوفيق بين عوامل التباين والتنوع بين الجماعات المتصارعة<sup>(١٠)</sup>.

## (٢) تصنيف أشكال المعارضة السياسية

يضع دال أربعة معايير لتصنيف المعارضة السياسية هى: درجة تركيز هذه  
المعارضة، ودرجة تنافسيتها، وأهدافها السياسية، واستراتيجياتها<sup>(١١)</sup>.

## (أ) تركيز المعارضة "Concentration"

تعرف المعارضة درجات مختلفة من التماسك التنظيمي "Organizational Cohesion" ، أى قد تتركز فى تنظيم واحد أو تتفرق إلى مجموعة من التنظيمات التى تعمل كل منها بصورة مستقلة عن الأخرى ويرى دال أنه ليس هناك نظام ديمقراطى تتركز المعارضة فيه فى تنظيم واحد، وبالتالي فهو يفضل استخدام مفهوم "الأحزاب السياسية"، لأن الحزب السياسى هو الشكل الفعال للتعبير عن المعارضة السياسية فى النظم الديمقراطية، ومن هنا فإن المدى الذى تصل إليه المعارضة فى التركيز يعتمد على النظام الحزبى، ففى النظم التى تعرف شكل الحزب الواحد المهيمن تتفرق المعارضة فى أحزاب صغيرة أو تظهر على شكل أجنحة داخل الحزب المسيطر، أما أعلى درجة من تركيز المعارضة السياسية فتوجد فى النظم السياسية ذات الحزبين، بخلاف النظم السياسية التعددية التى تتفرق فيها المعارضة بين الأحزاب المختلفة<sup>(١٢)</sup>.

## (ب) تنافسية المعارضة "Competitiveness"

وتعتمد درجة تنافسية المعارضة على مدى تركيزها، وفى هذه الحالة لا ترجع درجة المنافسة بين المعارضة إلى التوجهات السياسية لمختلف الفاعلين السياسيين، وإنما ترتبط بحسابات الربح والخسارة الخاصة بالمنافسين السياسيين على مستوى الانتخابات والبرلمان، وتزداد حدة التنافس السياسى فى النظم ذات الحزبين على عكس النظم التعددية التى تكون حدة المنافسة السياسية فيها أقل إلا إذا استطاع أحد الأحزاب تشكيل أغلبية كبيرة، وإن كان ذلك لا يحدث إلا إذا توافقت الرغبة لدى حزبين على الأقل فى الدخول فى تحالف يفرض تشكيل أغلبية. وهكذا فإن درجة المنافسة السياسية تعتمد فى جزء كبير منها على عدد وطبيعة الأحزاب السياسية، ومدى تركيز المعارضة<sup>(١٣)</sup>.

## (ج) أهداف المعارضة "Goals"

يشير دال إلى أن لكل الفاعلين السياسيين أهداف طويلة المدى، وأخرى قصيرة المدى. ولكن غالباً ما تتحكم الأهداف قصيرة المدى في اختياراتهم الخاصة بتحديد الاستراتيجية على حساب الأهداف طويلة المدى. ويمكن التمييز بين الأهداف "Aims or Goals"، والاستراتيجيات "Strategies" بالنسبة للمعارضة، فالأهداف هي الغايات التي تسعى المعارضة للوصول إليها من خلال تغيير سلوك الحكومة، أما الاستراتيجية فتتمثل الوسائل التي تختارها لتحقيق أهدافها<sup>(١٤)</sup>.

وفي مجال تحليله للأهداف يشير إلى أن المعارضة قد تسعى إلى التغيير (أو إلى مقاومة أي تغيير محتمل) من خلال أربعة مستويات: الأشخاص أى أشخاص الحكومة، والسياسات أى سياسات الحكومة، وبنية النظام السياسي، والبنية الاقتصادية الاجتماعية.

## (د) الاستراتيجيات "Strategies"

تختلف الاستراتيجيات التي تتبناها المعارضة بهدف تغيير (أو منع تغيير سلوك الحكومة) من شكل إلى آخر وبالتالي فهي تخضع لتصنيفات متعددة، ولكنها تعتمد بشكل أساسي على طبيعة أهداف المعارضة (فالحركة الثورية على سبيل المثال لا يمكن أن تتبع نفس استراتيجية جماعات الضغط). ولكن هذا لا يعنى - بالضرورة - أن تتماثل الاستراتيجيات في حال تماثل الأهداف.

فبتحديد الاستراتيجية المناسبة يتوقف في النهاية على طبيعة النظام السياسي. وبالتالي فإن نفس الاستراتيجية قد تكون ملائمة لنمط معين من النظام السياسية وغير ملائمة لنمط آخر، ويتم تصنيف الاستراتيجيات المحتملة للمعارضة على النحو التالي<sup>(١٥)</sup>:

## الاستراتيجية الأولى

تلجأ فيها المعارضة التي تكون في حالة منافسة حادة إلى اكتساب أكبر عدد من الأصوات للنجاح في الانتخابات والحصول على أغلبية مقاعد البرلمان، وهذه الاستراتيجية يلائمها وجود نظام سياسي يقوم على حزبين. وتكون المعارضة في هذه الحالة على درجة عالية من التمايز وتكون عملية الانتخابات حاسمة، ويعتبر النظام البريطاني هو الشكل المثالي لهذه الحالة، حيث تصبح هذه هي الاستراتيجية الأساسية التي يتبناها الحزب المعارض.

## الاستراتيجية الثانية

تسعى فيها المعارضة إلى اكتساب أصوات إضافية للحصول على أكبر عدد من المقاعد في الانتخابات البرلمانية، ولكنها تفترض أنها لا تستطيع تحقيق أغلبية برلمانية، وبالتالي فإن استراتيجيتها الأساسية تركز بقوة على الدخول في ائتلاف حكومي حتى تحصل على أقصى ما تستطيع الحصول عليه من خلال المساومات، هذه الاستراتيجية تسود أساساً في النظم التي تتشكل من حزبين أساسيين ويتسمان بدرجة عالية من الوحدة الداخلية. وتكون انتخابات الحكومة نسبياً حاسمة، وهذه الاستراتيجية تتبع عادة في فرنسا وإيطاليا.

## الاستراتيجية الثالثة

وتسعى فيها المعارضة إلى تحقيق بعض أهدافها من خلال المساومات السياسية في الميادين غير الرسمية. هذه الاستراتيجية يمكن أن توجد في النظم التي تعرف التعدد الحزبي والتي قد تلائمها الاستراتيجية الثانية، ولكنها تتسم في الوقت نفسه بوجود بناء قوى لمؤسسات "كوريوراثية" ديمقراطية قوية (مثل النقابات، والاتحادات، والجمعيات الطوعية.. الخ). وربما توجد هذه الاستراتيجية بشكل أوسع في الترويج



والسويد، وإن وجدت بشكل نسبي في دولة مثل هولندا وبعض الدول الأخرى.

### الاستراتيجية الرابعة

وفقاً لهذه الاستراتيجية، تقتضى قوى المعارضة أن كلاً من عمليتي الحصول على التأييد الشعبي وكسب الأصوات في الانتخابات أمر هام، ولكن كلاهما ليس ضرورياً أو كافياً دائماً، بل تختلف جدواه من حالة إلى أخرى وإذا فإن المعارضة في هذه الحالة تقوم بمواصلة أساليبها مع مواردها، ولذلك فهي قد تركز على أنشطة جماعات المصالح، والمساومات داخل الأحزاب، والمناورات داخل البرلمان والحصول على أحكام قضائية لصالحها. يضاف إلى ذلك تحقيق مكاسب معينة على مستوى الدولة وعلى المستوى المحلي لمحاولة كسب الانتخابات، وقد تلجأ المعارضة إلى خليط من هذه الأساليب، وتبرز هذه الاستراتيجية أكثر في النظم التي تحول فيها القواعد الدستورية والممارسات العملية من أن تكون أى قناة أو مجال للعمل السياسي حاسماً بمفرده، وحينما تتعدد الفرص لمنع أو عرقلة أعمال الحكومة.

هذه الاستراتيجيات الأربع العامة تتأثر بخصائص النظام الذي توجد فيه - أو على نحو أكثر دقة - بالعناصر التي سبق ذكرها لتصنيف أنماط المعارضة (أى درجة التركيز، والتنافسية، والتمايز، والمجالات أو الميادين).

### الاستراتيجية الخامسة

هذه الاستراتيجية تتبعها المعارضة الملتزمة بالحفاظ على الكيان السياسي عندما يسود الاعتقاد لدى كل من الحكومة والمعارضة بأن بقاء هذا الكيان مهدد بفعل أزمة داخلية حادة، أو حالة حرب، أو ما شابه ذلك. فعندما يكون هناك تهديد خطير للكيان السياسي، قد تسعى الحكومة إلى انخراط قوى المعارضة في ائتلاف معها لمواجهة الأزمة، وتشجيع كل القوى المعارضة الملتزمة بالحفاظ على الكيان السياسي لتبنى استراتيجيات اندماجية أو ائتلافية. وقد تختلف الاستراتيجيات الائتلافية من نظام إلى

آخر. ولكن يمكن القول بشكل عام إن المعارضة تسعى للدخول في الائتلاف الحاكم وفق أفضل شروط لها وفي نفس الوقت فإنها تتيح إمكانية العودة إلى التنافس الحاد مع الحكومة عندما يتم تجاوز الأزمة.

## الاستراتيجية السادسة

هذه الاستراتيجية تتبعها قوى المعارضة الثورية الساعية إلى تحطيم الكيان السياسى أو تحطيم الملامح الأساسية للنظام الدستورى، وجوهر هذه الاستراتيجية هو استخدام الموارد المتاحة لدى المعارضة لعرقلة المسار المعتاد للعمليات السياسية وإضعاف مصداقية النظام، والنيل من شرعيته، بمعنى آخر، بذل كل ما من شأنه إضعاف الكيان السياسى لإمكانية الاستيلاء عليه بواسطة المعارضة.

يخلص روبرت دال من عرضه لأنماط المعارضة السياسية إلى عدة نتائج يمكن تركيزها فى ثلاث:، أولاً، أنه يوجد تنوع كبير فى أنماط المعارضة المختلفة فى النظم الديمقراطية، وثانياً، أن أنماط المعارضة تختلف تبعاً لدرجة التركيز، ودرجة المنافسة، ومدى وضوح مجالات التنافس مع الحكومة، وتمايز المعارضة، وتمايز أهدافها واستراتيجياتها، والثالثة، أن اختيار المعارضة للاستراتيجية الملائمة يتوقف - جزئياً - على السمات الأخرى لنمط المعارضة.

## (٢) العوامل المؤثرة على موقع المعارضة فى النظام السياسى

يتأثر موقع المعارضة فى النظام السياسى بخمسة عوامل أساسية<sup>(١٦)</sup> هى: الأبنية الدستورية والنظام الانتخابى، والمعطيات الثقافية وخصوصية الأبنية الثقافية الفرعية، ودرجة التذمر ضد الحكومة، وحجم الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية وأنماط الصراع أو الاتفاق فى الآراء والسلوك، ومدى التعددية.

فبالنسبة للشرط الأول، والمتعلق بالأبنية الدستورية والنظام الانتخابى، فتظهر

أهميته إذا ما تأملنا النظام الدستوري الأمريكي الذي يسمح لتحالف الأقلية أن يحدد السياسات الرئاسية التي تؤيدها الأغلبية في الكونجرس، فالإطار الدستوري يؤثر على إمكانية تحقيق درجة عالية من التركيز لكل قوى المعارضة من عدمه، والنظام الذي يشجع على التنوع والانتشار ويمنع احتمالات المنافسة الحادة يشجع استخدام استراتيجيات المساواة.

في هذا الإطار يؤكد دال على أن العوامل الدستورية لا بد وأن تعكس نفسها على أنماط المعارضة السياسية. إذ تلعب دوراً هاماً في مسألة توزيع الموارد السياسية أى مصادر القوة سواء للسلطة التنفيذية أو التشريعية أو القضائية، بل وأيضاً على مستوى الوحدات الجغرافية أى التوزيع الجغرافي للموارد. وبالتالي فإن اختلاف الشروط الدستورية والنظم الانتخابية يؤدي إلى إبراز أو اختفاء نمط معين من أنماط المعارضة السياسية.

فالفصل الدستوري بين السلطات إلى جانب الفيدرالية على سبيل المثال يؤيدان إلى تنوع البدائل أمام المعارضة ومن ثم التقليل من احتمالات حصول طرف منها على كل شيء مقابل لا شيء للطرف المقابل في العملية الانتخابية، وهو ما يشجع على تحقيق نوع من اللامركزية في الرقابة على الأحزاب، ويقلل من التمييز بين المعارضة كما يخفف من احتمالات المنافسة الحادة بين الحكومة والمعارضة. بعبارة أخرى فإن طبيعة الدستور تحدد في النهاية نوع المعارضة الموجودة ونمط الاستراتيجيات التي تلجأ إليها<sup>(١٧)</sup>.

أما العوامل الثقافية السياسية فتؤثر على موقع المعارضة من خلال الدور الذي تلعبه في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم إزاء النظام السياسي والتي تتراوح بين الولاء بمعنى أن تكون مواقف الأفراد ومشاعرهم وقيمهم متوائمة مع النظام السياسي، وبين الجمود أو اللامبالاة، وذلك عندما تكون المواقف والمشاعر والتقييم محايدة إزاء النظام أو غير إيجابية، كذلك تلعب الثقافة السياسية دوراً في تحديد توجهات الأفراد إزاء الأفراد أو الجماعات الأخرى وبالتالي تحديد نمط السلوك

السياسى كما تؤثر طبيعة هذه الثقافة أيضاً على نمط المعارضة السائد، فالثقافات التى تقبل فكرة التعاون تشجع على التوفيق بين آراء المعارضة وتوجهاته<sup>(١٨)</sup>.

أما الشرط الثالث فيتعلق بالأبنية الثقافية الفرعية التى تؤثر بدورها على أنماط المعارضة وعلى شكل استجابة النظم السياسية لها. فعندما يزداد حجم هذه الثقافات تزداد عملية الصراع السياسى، وتتووع استجابات النظام بين القمع أو العنف، والانفصال، وحق الاعتراض المتبادل للحكومة والمعارضة، والاستقلال الذاتى (فى حال وجود ثقافة فرعية إقليمية)، والتمثيل النسبى فى البرلمان، والاستيعاب.

ويتعلق الشرط الرابع بدرجة التزم ضد الحكومة ويعنى أن درجة تقبل الأفراد أو اغترابهم عن النظام السياسى تتوقف إلى حد كبير على وسائل استجابة الحكومة للتمرد وحوادث التمرد وعلى ما يتوقعونه من سلوك الحكومة فى المستقبل.

وأخيراً يشير الشرط الخامس إلى الاختلافات الاجتماعية - الاقتصادية وأثرها على النزاعات السياسية، وتعنى أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية التى تتضمن الطبقة والمكانة الاجتماعية والمهنة، وكذلك عناصر اجتماعية أخرى مثل الدين والجماعات الاثنية واللغة، تؤثر على درجة الولاء السياسى للأفراد ومواقفهم، التى تحدد إلى حد كبير أمورهم الاجتماعية والاقتصادية، ووظائفهم، ووفقاً لهذه المقولة تصبح النزاعات السياسية تعبيراً عن الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية، فإذا ما اتسم السلوك السياسى تجاه الشرائع الاجتماعية المختلفة بالاعتدال فإن ذلك يقود إلى التقليل من أثر الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية التى تفصل بينها<sup>(١٩)</sup>.

وتشكل هذه الشروط أو العناصر الخمس محددات عامة يتحدد فى إطارها موقع المعارضة السياسية واستراتيجياتها المتبعة تجاه النظام، وهى ترتبط بدرجة التطور السياسى والاجتماعى والثقافى السائد، أى أنها قد تختلف من مجتمع إلى آخر ومن حالة إلى أخرى. وكما تؤثر هذه العناصر على سلوك المعارضة السياسية فإنها تلعب دوراً مقابلاً فى تحديد درجة استجابة النظام السياسى لمطالب هذه المعارضة،

وبالتالى التأثير على استراتيجياته تجاهها .

### ثانياً: المعارضة فى التحليل الاجتماعى: مفهوم الحركات الاجتماعية

أدى الطابع الاجتماعى - الاحتجاجى لجماعات المعارضة فى النظم السياسية المعاصرة إلى اتجاه كثير من الباحثين إلى دراسة تلك الجماعات فى إطار مفهوم "الحركات الاجتماعية"، الذى يمثل أحد المفاهيم الأساسية فى أدبيات "التغيير الاجتماعى"، فدراسة الحركات الاجتماعية من حيث الجوهر هى: "دراسة للجماعات المكافحة عن وعى لتغيير مجتمعاتها، فهى ليست دراسة للجماعات الساكنة نسبياً، أو للنظم الاجتماعية الراسخة، ولكنها دراسة للجماعات والنظم الاجتماعية أثناء "عملية البزوغ" (٢٠).

ويمكن القول إن علاقة الحركة الاجتماعية بالتغيير الاجتماعى هى علاقة متبادلة، فالحركات الاجتماعية يمثل ما هى أداة للتغيير الاجتماعى والثقافى فانها أيضاً نتاج لذلك التغيير، وتنشأ نتيجة لتفاعل عوامل عديدة فى الحقل الاجتماعى، وإذا كان الاتفاق العام على القيم والسنن الاجتماعية هو جوهر التماسك الاجتماعى، فإن ذلك لا يعنى أن كل القيم لابد وأن يشارك فيها كل عضو فى المجتمع، إذ يمكن أن تكون هناك جماعات لها قيم خاصة وقوانين وسلوكيات خاصة، وتعيش فى مجتمع واحد، ومع هذا يكون النظام الاجتماعى مستقراً، ولكن التغيرات الاجتماعية تحدث تغييرات تدريجية شاملة وعمامة فى نسق القيم ومن ثم يحدث تغير عام فى أفكار الأفراد والجماعات فيتصدع البناء الاجتماعى المستقر نسبياً.

ومن هنا فإن التغيير فى البيئة أو فى النظام الاجتماعى قد يؤدى إلى ظهور أنواع جديدة من السلوك الجماعى أو إلى ظهور جماعات جديدة تطرح أنماطاً أو قيماً مغايرة بحثاً عن دور اجتماعى جديد فى حال عدم قدرتها على التكيف مع التغيرات فى النظام الاجتماعى القائم<sup>(٢١)</sup>، أو بمعنى آخر توجد هذه الجماعات عندما تشعر بأن المجتمع غير قادر على إشباع مطالبها وإرضاء طموحاتها، مما يولد لديها حالة من

القلق والإحباط تؤدي إلى نوع من التوتر الداخلي في المجتمع، خاصة إذا لم يكن هناك وسائل منظمة لاستيعاب المطالب الجديدة لهذه الجماعات. وهنا تنشأ الحركات الاجتماعية الاحتجاجية والتي قد تبدأ في شكل من أشكال النشاط غير المنظم أو العشوائي تعبيراً عن التمرد أو التبرم الاجتماعي "Restlessness" لدى مجموعة من الأفراد<sup>(٢٢)</sup>.

ويمكن تلخيص المظاهر المصاحبة لنشوء الحركات الاجتماعية في وجود "سلوك جمعي أولي" يعبر عن أساليب جديدة في الفكر والعمل الاجتماعي للبحث عن أنماط التكيف مع التغيرات الاجتماعية تتجاوز الأنماط التقليدية، ويتميز هذا السلوك "بالنمو التلقائي للمعايير وأشكال التنظيم الذي يعارض أو يعيد تفسير معايير وأشكال تنظيم المجتمع"<sup>(٢٣)</sup>. ويرتبط هذا "السلوك الأول" بحالة من "القلق الاجتماعي"، والمقصود بها وجود حالة من التبرم المتبادل، أي أن ظهور التبرم عند بعض الأفراد يثير حالة مشابهة من التبرم عند الآخرين بسبب اختلال أنماط حياتهم. هذا التفاعل بين الأفراد قد يولد حالة من عدم الاستقرار الاجتماعي أو "القلق الاجتماعي" الذي يمكن بدوره أن يكون قلقاً دينياً أو اقتصادياً أو لأي أسباب اجتماعية أخرى، كما قد يعبر هذا القلق عن نفسه في شكل سلوك عشوائي غير منظم بل وغير هادف أحياناً، ويقود هذا "القلق الاجتماعي" إلى مظهر آخر من مظاهر نشوء الحركة الاجتماعية وهو "الإثارة الجماعية"، التي تدفع الأفراد للعمل بشكل جماعي بصورة تلقائية لمواجهة هذا القلق، وصياغة نموذج معين من السلوك، مما يوجد نوعاً من "الوعي الذاتي" لدى الجماعة يميزها عن نماذج وأنماط القيم السائدة في المجتمع، وهذه الحالة من "الإثارة الجماعية" تؤدي إلى المظهر الأخير لنمو الحركة الاجتماعية وهو "العنف الاجتماعي" التي تزيد من سرعة وانتشار السلوك الخاص بالجماعة حيث أنها قد تجذب أفراداً جدداً لم يكونوا في البداية جزءاً من الجماعة وإنما آثارهم النموذج أو السلوك الجديد<sup>(٢٤)</sup>.

ويشير عالم الاجتماع الأمريكي "هيربرت" إلى أهمية "القلق الاجتماعي" باعتباره المدخل الأول لتحطيم الأنماط والنماذج السلوكية الاجتماعية السائدة والذي يمهّد

لظهور فعل جماعى جديد قد يأخذ فى النهاية شكلاً من أشكال الحركات الاجتماعية التى تبدأ عادة فى شكل نشاط غير منظم وتنتهى بحركة منظمة، وتكون الحركة الاجتماعية بذلك وإيدة للتغيرات التى يمر بها المجتمع وتتراكم عبر فترة من الزمن (٢٥) فالحركات الاجتماعية كما يشير هى مظهر هام للتغير الاجتماعى، وتبرز نتيجة لعدم القدرة على التكيف مع المجتمع أو بمعنى آخر عدم قدرة جماعة معينة على تقبل التغيرات الجديدة بسبب عدم إشباعها لمطالبها أو لحاجاتها الأساسية.

## (١) مفهوم الحركات الاجتماعية

يتداخل مفهوم الحركات الاجتماعية "Social Movement" أحياناً مع غيره من المفاهيم الاجتماعية والسياسية التى ترتبط بعملية التغير الاجتماعى، فقد يتشابه مع الاتجاهات أو الميول الاجتماعية "Social Trends"، حيث أن كلا منهما يتعلق بالظاهرة العامة للتغير الاجتماعى، إلا أن ذلك لا يعنى تماثل المفهومين (٢٦)، فالمفهوم الأخير ينطوى على نوع من التحولات الواسعة فى الاتجاهات والقيم السائدة، أى أنه يعبر فى النهاية عن عملية اجتماعية "Process"، وفى المقابل فإن الحركات الاجتماعية تتجاوز هذه العملية لتعبر عن نفسها فى شكل تجمعات ترتبط بنوع من السلوك الاجتماعى المتمايك والمستمر وتمتلك فى الوقت نفسه أهدافاً واضحة ومحددة. بعبارة أخرى لابد وأن تعبر الحركات الاجتماعية عن نوع من الوعى الذاتى لدى جماعة معينة لأن مجرد تشابه المشاعر بين عدد كبير من الناس لا يشكل حركة. ويمكن القول بوجود حركة اجتماعية عندما يصبح الأفراد الفاعلون منتبهين لحقيقة أن لديهم مشاعر وأهدافاً شائعة مشتركة بينهم، وعندما يعون أنهم متحنون كل مع الآخر فى العمل وفقاً لهذه المشاعر ومن أجل تحقيق هذه الأهداف (٢٧).

وقد أدنى هذا التداخل بين مفهوم "الحركات الاجتماعية" والاتجاهات الاجتماعية. إلى محاولة بعض الباحثين التفرقة بين الحركات العامة "General Movements" والحركات الخاصة "Specific Movements" (٢٨)، وتقترَب

الأولى فى بعض جوانبها من مفهوم "الاتجاهات الاجتماعية". فيشير "هيرت" إلى أن الحركات الاجتماعية العامة تعبر عن تغيرات تدريجية شاملة وعامة فى قيم الأفراد ترتبط بتحولات ثقافية "Drifts Culture" فى معتقداتهم، ومن أمثلة هذه الحركات كما يوردها «بلومر» حركة الشباب، وحركة السلام، وحركة تحرير المرأة<sup>(٢٩)</sup>.

ويقترّب مفهوم الحركات الاجتماعية العامة بهذا المعنى من الاتجاهات الاجتماعية، حيث لا يشترط أن يكون لها بناء أو تنظيم معين كحال الحركات الاجتماعية الخاصة. فهى حركات غير منظمة تتسم بطابع التشتت وعدم الانضباط، ومن ثم فهى تقترب من الاتجاهات الاجتماعية، وبالتالي يصعب دراستها بنفس الطريقة التى تدرس بها الحركات الخاصة أو الجماعات المحددة<sup>(٣٠)</sup>.

وقد تمثل الحركة الاجتماعية العامة القاعدة لنمو الحركات الاجتماعية الخاصة، ونفس الشيء يسرى على الاتجاهات الاجتماعية التى تعلى النشأة للحركات الخاصة، ويشير «رودلف» إلى أن الحركة الاجتماعية تعكس عادة الاستجابة للتغيرات التى وجدت فى شكل ميول واتجاهات<sup>(٣١)</sup>.

هكذا يتضح تميز الحركات الاجتماعية عن الاتجاهات الاجتماعية رغم تشابه أو تداخل المفهومين عند مساحة معينة وبنفس المنطق يمكن التفرقة بين الحركات الاجتماعية و - راي - "Public Opinion". فالأخير يعبر عن رأى جماعى بين مجموعة من الأفراد إزاء قضية محددة وينطوى على عملية تقييم لمسألة محددة، ولا شك أن الحركات الاجتماعية تسهم فى خلق وتشكيل الرأى العام، ويختلط مفهوم "الرأى العام بمفهوم "العمل الجماعى" "Collective Action". "فالعام" - لدى محلى الرأى العام - صفة تشير إلى ظواهر جماهيرية وإلى اتجاهات الأفراد إزاء قضايا محددة وقد يكون فيها شكل من التنظيم الاجتماعى كما هو الحال فى السلوك التصويتى الذى لا ينطوى بالضرورة على اتجاه جماعى نحو التغيير، وفى حين تسعى بعض الحركات الاجتماعية للحصول على تأييد "الرأى العام" وإقناع الآخرين بقضاياها إلا أن ذلك لا ينطبق على كل الجماعات.



وفى المقابل، فإن الحركات الاجتماعية ليست هى التجمعات أو الاتحادات الطوعية "Voluntary Associations"، ذلك أن كثيراً من الحركات الاجتماعية لا تتسم بدرجة التنظيم أو التوحيد التى تتسم بها النقابات والأحزاب السياسية والتنظيمات الخيرية، بعبارة أخرى ليست كل الحركات تنظيمات يمكن أن يلتحق بها الأفراد، أى تنظيمات ذات شروط معروفة للعضوية ولها برامج محددة واجتماعاتها المنظمة. فالحركة "المكارثية" على سبيل المثال جسدت تياراً من المعتقدات والأنشطة دون وجود تنظيم معين. وأعضاؤها تحدوا بما كانوا يفعلون وبما يعتقدون، وبالتالي فكثير من الحركات الاجتماعية قد تتضمن عدداً من التنظيمات ليست بالضرورة متسقة بل قد تدخل فى صراع مع بعضها البعض<sup>(٣٢)</sup>.

وأخيراً، يجب التأكيد على أن الحركات الاجتماعية لسييت هى "السلوك الجماعى الأولى" "Elementary Collective Behavior"، رغم إدراج بعض علماء الاجتماع "الحركات الاجتماعية" ضمن مجال "السلوك الجماعى الأولى"، بافتراض وجود توجه سيكولوجى - اجتماعى مشترك، والذى ينطبق على دراسة ظواهر التجمهر والغوغائية الجماهيرية.. إلخ، وهى الظواهر التى تجسد سلوكاً جماعياً مشتتاً وغير منظم.

ورغم ذلك، فهناك الكثير من مظاهر السلوك الجماعى التى تخرج عن نطاق عملية التغيير الاجتماعى، إذ قد يحدث نوع من الشغب الجماهيرى فى أثناء مباريات الكرة، وقد يؤدى حادث عارض مثل اندلاع حريق إلى إشاعة الذعر فى مبنى عام، كما أن جمهور المسرح يمكن اعتباره جماعة مشتتة وغير محددة، ولكن يظل هذا السلوك وهذا التجمع ذا أهمية ضئيلة فيما يتعلق بتنظيم القواعد والعلاقات التى تدخل فى إطار النظام الاجتماعى، ولا تسهم أى من هذه الظواهر فى تفسير وفهم الصراعات والتغيرات فى المجتمع.

ومع ذلك فلا يمكن إنكار أو التقليل من أهمية نواحي السلوك الجماعى فى الحركات الاجتماعية، فكثير من مطالب التغيير ظهرت من خلال أعمال الشغب

والاحتجاج، فتمثل هذه الأفعال التي تتضمن غالباً هجوماً على السلطة تعبير في جزء منها عن نوع من الاغتراب عن القيم السائدة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فلإن تحليل التأثيرات المتبادلة بينها وبين القواعد والمعايير القديمة، إنما تمثل إطاراً واسعاً لدراسة عملية التغيير والاقترب نحو رموز ومعتقدات جديدة.

ويمكن القول إجمالاً إن ما يشكل الطابع المميز للحركات الاجتماعية إنما هو علاقتها بتحليل التغيير والصراع الاجتماعي والأفعال الجماعية التي تتضمن بدرجة أو بأخرى، رفضاً صريحاً للممارسات والمعتقدات السائدة، وفي هذا الإطار فإن الحركة الاجتماعية تحاول أن تحدث التغيير بمقاومة السلطات والمعتقدات القائمة، وهكذا فإن كلا من الحركات الاجتماعية والفعل الجماعي يتضمن وجود هيكل "Structure"، أي تنظيم ما للأفراد، وكذلك معتقدات ومشاعر حول ما ينبغي أن يكون وما سوف يحدث في ضوء عملية التغيير والصراع الاجتماعي.

وتتبعى الإشارة إلى أنه ليست هناك تعريفات ذات حدود صارمة في مجال العلوم الاجتماعية. فأي تحليل منهجي للظواهر الاجتماعية يجب أن يأخذ في اعتباره التداخل بين الميادين المختلفة للعلوم الاجتماعية وينطبق ذلك بالضرورة على تعريف الحركات الاجتماعية فهناك ظواهر قد يصعب وضع تعريف محدد لها ولكنها تساهم في تشكيل ونمو الحركة الاجتماعية، ومن ذلك الأنشطة التي يطلق عليها أنشطة غوغائية "Mob-activity" أو المظاهرات وأحداث الشغب، والتي قد تبدو خارجة عن نطاق تعريف الحركة الاجتماعية، لأنها قد ترتبط بمطالب التغيير في النظام الاجتماعي، كما أن تحليلها يكون هاماً لتحديد أبعاد أية حركة اجتماعية وتفسير نشأتها، بل إن هذه الظواهر قد تلعب دوراً في صياغة مطالب التغيير الاجتماعي رغم أنها قد تأتي في شكل فعل اجتماعي غير منظم أو كعرض من أعراض السخط الكامن والمحتمل. بعبارة أخرى هناك أفعال احتجاجية قد لا ترتبط مباشرة بتعريف الحركة الاجتماعية ولكنها تنطوي على مطالب التغيير مثل الحركات الخاصة بالحقوق المدنية والتي قد تمثل شكلاً من أشكال الاعتراض على نمط عام قائم وبالتالي فإنها تدخل في

ويلخص "جوزفيلد" العناصر الأساسية لتعريف الحركات الاجتماعية فى خمسة عناصر (٢٣):

الأول، هو السمة الجماعية أى غير الفردية، فالحركات الاجتماعية هى فى النهاية تعبير عن ظواهر جماعية كما أن المعتقدات والأفعال لابد وأن يتم ترجمتها من خلال أعضاء الجماعة، وينصب الاهتمام على أفعال الجماعة وليس على أفعال الأفراد، والحركات الاجتماعية هى نتاج لتفاعل بين الأفراد الذين يؤثرون على بعضهم البعض.

أما العنصر الثانى فيرتبط بوجود أنشطة ومعتقدات أى أفعال وأفكار تبغى إحداث تغيير ما، فالحركة الاجتماعية تتضمن ما هو أكبر من الإحساس بعدم الرضا أى أن حجم ذلك الإحساس كما أنها تعبر عن وجود معتقدات أى إدراك لما هو سلبى فى المجتمع سواء على المستوى الثقافى أو المؤسسى وروية لكيفية تغيير الوضع القائم.

ويشير العنصر الثالث إلى وجود مطالب معينة تحرك العمل الجماعى سواء كان ذلك للمطالبة بإحداث تشريعات اجتماعية جديدة أو تغيير النظم القائمة فى المجالات المختلفة مثل التعليم وغيره من المجالات على سبيل المثال، فالحركات الاجتماعية ليست مجرد أصوات تعبير عن احتجاج ولكنها تسعى لتغيير المجتمع، وبالتالي فهى تمارس ضغوطاً عليه، ولذلك فإن الحركات الاجتماعية تمثل نقاطاً محورية للصراع فى المجتمع وعادة ما تولد قضايا للنقاش العام.

ويتلخص العنصر الرابع، فى الدعوة إلى التغيير، إذ يتضمن الفعل الجماعى ليس فقط عدم الرضا عن الوضع القائم ولكن وجود رغبة فى خلق وضع جديد، وتتطوى فكرة المطالبة بالتغيير على عنصر عدم الرضا عن الوضع القائم سواء تمثل هذا الوضع فى شكل سياسة عامة أو مجموعة من القواعد الاجتماعية، أو قيم معينة أو سلطات معينة، وهذا التعبير عن عدم الرضا عن الوضع القائم هو ما يجعل أنشطة المعارضة ترتبط بدراسة الحركات الاجتماعية والأفعال الجماعية كالثبات ووسائل لإحداث

وأخيراً، يأتى العنصر الخامس والذي يتعلق بالنظام الاجتماعى فمطالب التغيير هنا ترتبط بالتغيير فى النظام الاجتماعى بحيث تتعدى المطالب الجزئية والأهداف قصيرة المدى لتمتد إلى النظام الاجتماعى بأكمله، فعملية اجتياح "الباستيل" يمكن أن تدرس بشكل جزئى كمثال على الفعل الجماهيرى، أما أبعادها فتمتد إلى مسألة التغيير الاجتماعى أى علاقتها بالثورة الفرنسية حيث ساعدت على إحداث تغيير شامل. وبالمثل فإن موجات الشغب أو التمردات الطلابية فى الجامعات تكتسب مغزاها الحقيقى من كونها جزءاً من حركات أشمل تسعى للتغيير، وهذا يعنى أن دراسة الفعل الاجتماعى لا بد وأن تؤخذ كجزء من عملية التغيير، سواء تم هذا الفعل بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فالفعل الاجتماعى دائماً يثير تحديات سواء للسلطة أو للقوى التى تسعى للإبقاء على الوضع القائم. وهو ما يجعل الفعل الاجتماعى ينمو باضطراب، فيدخل فى إطار دراسة الحركات الاجتماعية التى تمثل جزءاً أساسياً من دراسة الصراع والتغيير الاجتماعى.

## (٢) عناصر الحركة الاجتماعية

يتفق أغلب الدارسين على: إن الحركة الاجتماعية فى مرحلتها الأولى تكون تلقائية حيث تعبر عن وجود مطالب أو حاجة معينة عند الأفراد يعبرون عنها دون أن يرتبط ذلك بالضرورة بوجود أهداف واضحة محددة لديهم أو حركة منظمة، ثم تبدأ فى مرحلة لاحقة عملية التنظيم والبناء الاجتماعى وتحديد الأنوار، وفى هذه المرحلة تأخذ الحركة الاجتماعية فى تشكيل تنظيمات ويكون لها أيديولوجية واضحة وأهداف محددة وبالتالي استراتيجية لتحقيق الأهداف، أى أنها تنتقل من مرحلة الشعور الجماعى إلى التنظيم<sup>(٢٤)</sup>.

ويرى بعض علماء الاجتماع أن الحركة الاجتماعية تمر بمراحل أربعة قبل أن تصل إلى مرحلة التنظيم<sup>(٢٥)</sup>، تبدأ بالقلق الاجتماعى، مروراً بمرحلة "الإثارة الجماعية"

ومرحلة التشكيل، انتهائاً بالمرحلة "التنظيمية"، مع الأخذ فى الاعتبار عدم وجود فواصل وحدود قاطعة بين كل مرحلة وأخرى. ويقصد بالمرحلة الأولى الخاصة "بالقلق الاجتماعى وجود حالة من عدم التوازن فى المجتمع بسبب عدم إشباع حاجات ومطالب عدد من الأفراد فيكون أعضاء المجتمع فى حالة تبرم مما يؤدى إلى حالة من القلق الاجتماعى، التى تؤدى بدورها إلى المرحلة الثانية وهى "الإثارة الجمعية" بمعنى تحريك الأفراد، واستثارة دوافع وأفكار جديدة تزيد من حالة التبرم الموجودة، هذه المرحلة تعمل على إعادة تقييم الأساليب والأفكار التقليدية القائمة والحث فى المقابل على إيجاد أساليب جديدة فى العمل والتفكير، أى أن عمق الإثارة الجمعية يؤدى إلى خلق مفاهيم ومعتقدات جديدة عند الأفراد تحركهم نحو أنوار اجتماعية جديدة، وتعد "الإثارة الجمعية" من أهم مراحل نجاح "الحركة الاجتماعية، وتحتاج هذه المرحلة إلى وجود ميكانزمات أخرى حتى تأخذ الحركة الاجتماعية شكل التنظيم، ومن ذلك نمو "روح الجماعة" التى تنقل مشاعر الأفراد من حالة التشتت إلى التماسك، وبالتالي تعطى استمرارية للحركة الاجتماعية، إذ أن "الروح الجماعية" تخلق إحساساً عميقاً بالانتماء بين الأفراد كما تعطى معنى للتمسك بالقيم الجديدة فى مواجهة القيم الاجتماعية القديمة، وهنا ينشأ نوع من الاتحاد غير الرسمى بين هؤلاء الأفراد ومن ثم يصبحون أكثر استعداداً لأداء أنوار اجتماعية جديدة، وهكذا فإن نمو روح الجماعة يعمل على تنظيم مشاعر الأفراد ويسهم فى تشكيل الحركة الاجتماعية بشكل منظم. ويتضح من ذلك أن أية حركة اجتماعية تعتمد على التنظيم من ناحية والأيدىولوجية من ناحية أخرى، وهو ما نعرض له فيما يلى:

## (1) التنظيم

من مجمل ما سبق يمكن القول أن الحركة الاجتماعية أثناء نموها ومراحل تشكيلها تؤدى إلى خلق تنظيم يعبر عنها. فكما يشير "هربرت" تنمى الحركة

الاجتماعية تنظيمياً وبناءً يجعل منها جماعة متماسكة لها شكل بناء اجتماعي يشغل فيه الأفراد مراكز مختلفة "Status Positions" ويؤدون أنواراً معينة<sup>(٣٦)</sup>، أى يظهر نوع من توزيع الأنوار، ويعتمد نجاح الحركة إلى حد كبير على قوة بنائها وتنظيمها من ناحية، وعلى ضعف بناء وتنظيم القوة المضادة لها في المجتمع من ناحية أخرى، ويتوزع الأنوار وتقسيم السلطة داخل الجماعة أو الحركة يكون قد تم تنظيم وبناء الحركة<sup>(٣٧)</sup>.

فالبناء والتنظيم إذن يتم إذا أعطيت السلطة لأعضاء معينين من الحركة يكون لهم الحق في إعطاء أوامر إلى أعضاء الجماعة، وهؤلاء الأعضاء يعملون كوكلاء عن الجماعة سواء داخلها أو في علاقاتها الخارجية بالمجتمع أو بالجماعات المنظمة الأخرى، ويترتب على هذه السلطات مجموعة من القواعد ترتب أعمال كل أعضاء الجماعة وقراراتها ووسائل تنفيذها.

ويؤكد "ماير زالد" و"روبرت أش" على المدخل التنظيمي لدراسة الحركات الاجتماعية باعتبار أن هذه الحركات لا بد وأن تعبر عن نفسها في النهاية في شكل تنظيمات "Organizations". وأن هذه التنظيمات تخضع لاعتبارات داخلية وخارجية في آن واحد تؤثر على بنائها الداخلي، وعلى مدى نجاحها في تحقيق أهدافها<sup>(٣٨)</sup>.

ويعتمد هذا الإطار التحليلي للحركات الاجتماعية على نموذج «ماكس فيبر» ويقوم على مقولة أساسية هي: أنه عندما تصل الحركة الاجتماعية إلى بناء قاعدة اقتصادية واجتماعية معينة فانها تستبدل الاعتماد على القيادة الكاريزمية بهيكل بيروقراطي للتكيف مع واقع المجتمع. ويتم هنا الحفاظ على البنية التنظيمية للحركة بغض النظر عن تحقيق الأهداف. في هذا الإطار تصبح هناك ثلاثة أنماط للتغيير تشهدها هذه العملية وهي: التحول في الأهداف، والانتقال إلى مرحلة التنظيم، وأخيراً التحول إلى الأوليغاركية.

وقد يأخذ التحول في الأهداف "Goal Transformation" أشكالاً عديدة تتضمن نشر أهداف الحركة. وخلال هذه المرحلة تنشأ قيادة واقعية تستبدل الأهداف التي يصعب تحقيقها بأخرى أكثر واقعية. ووفقاً للفيبر وميتشل فإن عملية التحول في الأهداف غالباً ما تصفى طابعاً محافظاً على الحركة "Conservative"، وذلك لمحاولة تكيف أهداف التنظيم مع المجتمع أى مراعاة "الاتفاق العام" "Consensus" القائم.

ثم تأتى عملية التحول التنظيمى "Organizational Maintenance" وهو شكل آخر من أشكال التحول في الأهداف حيث يصبح الهدف الأول لنشاط التنظيم هو الحفاظ على العضوية، والتمويل، والدعم والمتطلبات الأخرى لبناء التنظيم. وهذه العملية يصاحبها أيضاً درجة من النزعة المحافظة وذلك للتكيف مع القواعد التي يقوم عليها المجتمع وتجنب الدخول في صراعات تهدد وجود التنظيم واستمراره.

وأخيراً، تأتى مرحلة الأوليغاركية "Oligarchization" والتي يمكن تعريفها وفقاً للفيبر بتركيز السلطة في أيدي أقلية من أعضاء التنظيم وترسيخ نوع من الهيكلية في المناصب والقواعد.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا النموذج لتحول الحركة الاجتماعية إلى تنظيم هو فى النهاية شكل نظرى محض. لأن عمليات التحول تثير قضايا عديدة وقد تتضمن احتمالات ومتطلبات أخرى، أو ظهور انشقاقات أو أجنحة داخل الحركة، كما قد تؤدي إلى زيادة الطابع الراديكالى وليس المحافظ للحركة.

ويشير زالد فى دراسته إلى مدخل آخر لتعريف الجانب التنظيمى للحركة الاجتماعية وهو المدخل "المؤسسى"، ووفقاً لهذا المدخل فإن القاعدة العريضة من التنظيمات يمكن أن ينظر إليها على أنها تجمع لعدد من الجماعات التي تجمعها روابط مختلفة لتحقيق أهداف ضمنية، وفى هذه الحالة فإن أهداف الجماعات الفرعية قد تتعارض مع الأهداف التي تضعها العناصر السلطوية والبيروقراطية فى التنظيم

ويظهر الصراع حول عملية توزيع السلطة بداخله، وفي المقابل فإن وجود التنظيم في بيئة متغيرة تفرض عملياً ضرورة التكيف، قد يقود إلى تغيير الأهداف وإعادة الترتيب الداخلي للتنظيم.

هذا المدخل يتعامل مع أهداف التنظيم على أنها (إشكالية) تتغير وفقاً للضغوط الداخلية والخارجية. ويركز أساساً على عملية الصراع مع القوى الخارجية أي البيئة المحيطة وبالتالي فهو يسمح بقياس فعالية التنظيم. في هذا الإطار يضع "الد" تعريفه للتنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية "Social Movement Organization" ويفرق بينها وبين التنظيمات الرسمية "Formal Organization" من زاويتين: الأولى، أن التنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية تهدف أساساً إلى التغيير سواء على مستوى المجتمع أو الأفراد، فهي تبغى إعادة بناء المجتمع وتغيير سلوك الأفراد. والآخرى، تتعلق بالتحول في الأهداف، فالتنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية تتسم بوجود هيكل للحوافز "Incentive Structure"، وهذا على عكس ما أشار إليه فيير وميتشل في نموذجهما بأن التحول في الأهداف يؤدي إلى ازدياد الطابع المحافظ على التنظيم، وإلى الأوليغارشية الهيكلية، ومن ثم يتم إغفال التفاعلات الداخلية بين الأهداف والهيكل التنظيمي.

وبالتالي فإن التعريف الخاص بـالد يركز على عاملين: الأول، هو علاقة التنظيم بالبيئة المحيطة به. والثاني، هو درجة التعاون بين مختلف التنظيمات الخاصة بالحركة الاجتماعية. فالأول يفسر عملية التحول في إطار العوامل الخارجية. والآخر، يركز على العمليات الداخلية في التنظيم بما يتضمنه من وجود أجنحة داخلية به، ويشير المجال الأول الخاص بعلاقة التنظيم بالبيئة المحيطة به عدة عوامل تؤثر على نمو وقوة التنظيم وهي: مدى التغيير في مشاعر التأييد للتنظيم من قبل الأفراد أو الأعضاء، وعوامل التغيير في المجتمع التي تحدد قدرة التنظيم على تحقيق أهدافه، وأخيراً علاقة التنظيم بالتنظيمات الأخرى في المجتمع<sup>(٣٩)</sup>.

فلا شك أن أية حركة اجتماعية منظمة لابد وأن تعتمد قدرتها على تعبئة



الأعضاء أو بمعنى آخر على مدى التأييد الذى تتمتع به، وتتوقف درجة التأييد على مشاعر الأفراد تجاه التنظيم. ويضع "زالد" متغيرين لقياس هذه المشاعر: الأول، مدى توافق أهداف التنظيم مع أهدافهم الخاصة. والآخر، مدى حيدة الجماعات والتنظيمات الأخرى فى المجتمع تجاه الحركة الاجتماعية فى شكلها التنظيمى أى مدى الشرعية التى تتمتع بها.

ولكن مشاعر التأييد للتنظيم لا تؤثر على الحركة الاجتماعية بشكل مطلق، أو بمعدل متساوٍ فى كل الحالات، وقياس تأثير الحركة بمشاعر التأييد يتوقف على عاملين هما: متطلبات العضوية، ومدى توجه أهداف التنظيم لتغيير سلوك الأعضاء وليس المجتمع.

العامل الأول يثير مسألة العضوية الواسعة فى مواجهة العضوية المحدودة للتنظيم. وفى الحالة الأولى أى العضوية الواسعة "Inclusive Membership" تتم عملية صعود وهبوط مشاعر التأييد للتنظيم بشكل أسرع من حالة العضوية المحدودة "Exclusive Membership" بسبب تعارض أو تنافس القيم والمواقف بين الأفراد، على عكس التنظيم ذى العضوية المحدودة حيث تكون القابلية للتعبئة أعلى. أما فيما يتعلق بالعامل الآخر، الخاص بتغيير سلوك الأعضاء فالأمر يتعلق باستراتيجية التنظيم الخاصة بتحقيق أهدافه الجوهرية أو الأساسية "Fundamental Goals"، التى يسعى لتحقيقها فى مجال ما وفى فترة زمنية معينة، والأهداف الإجرائية "Operative Goals"، والآخرى تبدو واضحة فى التنظيمات الخاصة بالحركات الدينية، حيث تسعى لتغيير سلوك الأفراد والأعضاء أولاً قبل تغيير المجتمع، والقيم المسيطرة فيه، والمؤسسات القائمة.

ويُخلَصُ "زالد" من ذلك إلى وضع بعض الافتراضات الأساسية الخاصة بالحركات الاجتماعية المنظمة ومنها:

\* أن حجم التنظيم والقوة المحتملة لقاعدة مؤيديه ترتبط بدرجة المصالح التى تعبر

عنها الحركة الاجتماعية، واتجاهات هذه المصالح في المجتمع (أى متوافقة - محايدة - أو عدائية) مع القيم والمؤسسات السائدة، وهي عوامل تؤثر مباشرة على قوة التنظيم واستمراريته.

\* كلما كانت العضوية في التنظيم محدودة، وكانت أهدافه تسعى إلى تغيير سلوك الأفراد وليس المجتمع كان أقل تعرضاً للضغوط الخارجية ولعملية التحول في أهدافه العامة.

\* أن التحول في الأهداف، والأساليب الخاصة بالتنظيم يرتبط مباشرة بعملية تغيير مشاعر التأييد للحركة الاجتماعية، كما يرتبط بدرجة المنافسة الداخلية في التنظيم ويمدى تقبل قياداته لعملية التحول في الأهداف والأساليب.

\* أن التنظيم التابع لتنظيمات أخرى في إطار حركة اجتماعية واحدة يكون أقل فعالية من مثيله الذي يتمتع بقاعدة تأييد خاصة به.

\* أن التنظيم الذي يكون له أهداف خاصة ومحددة تكون له إمكانية أعلى للنجاح من مثيله الذي يطرح أهدافاً عامة واسعة.

\* أن التنظيم الذي يهدف إلى تغيير الأفراد ويملك دوافع قوية للتغيير يكون أكثر قدرة على البقاء من ذلك الذي يسعى لتغيير المجتمع بأكمله.

\* أن التنظيم ذا العضوية الواسعة يكون أكثر قابلية للاختفاء من التنظيم ذي العضوية المحدودة إذ أن الأخير يملك مرونة أكبر في تبني أهداف جديدة.

\* أن التنظيم التابع لحركة اجتماعية عنيفة يمكن أن يخضع أكثر من غيره لنموذج "فيلر - ميتشل" لأنه يخلق نوعاً من الأوليغاركية ويتسم بدرجة من المحافظة.

\* أن التنظيم ذا العضوية الواسعة يكون أكثر قابلية للدخول في تحالفات أو اتحادات.

وتطرح هذه الفروض مجالاً آخر لدراسة التنظيمات الخاصة بالحركات الاجتماعية وهو عملية التفاعل بين التنظيمات المختلفة "Interaction among Movement Organizations"، فنجاح أو فشل الأساليب الخاصة بآلية حركة اجتماعية منظمة يعتمد في جزء منه على التفاعلات والتنسيق بين التنظيمات الأخرى التابعة لنفس الحركة الاجتماعية، ويركز هذا التحليل على عملية التفاعل والتبادل المصلحي "Interest Exchange" ويضع لها أنماطاً ثلاثة هي: التعاون، والتحالف، والاتحاد<sup>(٤٠)</sup>.

فالتعاون بطبيعته يكون نمطاً محدوداً في أية حركة اجتماعية منظمة، أما التحالفات والاتحادات فهي أكثر أهمية في دراسة التنظيم، إذ أن هذا النوع من التحالفات قد يقود إلى ظهور هويات تنظيمية جديدة، وتغيير قاعدة العضوية مع تغيير في الأهداف، ولكن ينبغي الإشارة إلى أن "التحالف" يعمل على تجميع الموارد والتنسيق بين الخطط ولكنه يحافظ في الوقت نفسه على التمايز بين الهويات التنظيمية، وتلجأ التنظيمات عادة إلى التحالف إذا ما ارتبط الأمر بالحصول على تسهيلات أكبر أو مساعدات مادية أو تحقيق أهداف محددة. أما "الاتحاد" فهو نمط من التفاعلات بين التنظيمات يؤدي إلى طمس الهويات التنظيمية المختلفة.

وتعد هذه هي أهم العوامل الخارجية التي تؤثر على التنظيم، أما العوامل الداخلية فتتحدد أساساً في عنصرين وهما: ظهور الأجنحة والانقسامات الداخلية "Factions and Splits"، والقيادة "Leadership"<sup>(٤١)</sup> وفيما يتعلق بالعنصر الأول، أي الانقسامات الداخلية في التنظيم وظهور أجنحة مختلفة بداخله، فيمكن إرجاعها إلى اختلاف القاعدة الاجتماعية "Heterogenity of Social Base"، أو الأسس المذهبية للسلطة "The Doctrinal Basis of Authority". أما بخصوص العنصر الآخر، وهو القيادة فيثير مسألة إحلال القيادة الكاريزمية. إذ كلما كان للتنظيم بنية بيروقراطية قوية كلما قلت حدة هذه المشكلة أي تغيير القيادة، والعكس في حال وجود بنية بيروقراطية

## (ب) الأيديولوجية

تعد الأيديولوجية إحدى الركائز الأساسية لتماسك أية حركة اجتماعية ويقائنها، وإذا تعمل كل حركة على تنمية عقائدها الخاصة. فالأيديولوجية من هذا المنظور تتضمن عناصر ثلاثة: أولها، وصف الحاضر وتحليله، وثانيها، صورة معينة للمثل الأعلى السياسى والاجتماعى المنشود. وثالثها، الأداة أو الوسيلة التى تسمح بالانتقال من المجتمع الحاضر إلى المجتمع الذى تسعى إليه.

وينشد أصحاب الأيديولوجية والمدافعون عنها كلاً من العقيدة والحركة أى الالتزام بالأيديولوجية ونتائجها، إنهم يوحّدون حياتهم بها، يقبلون ما تحتويه من عقيدة ويعملون بإخلاص على تحقيقها، والأيديولوجية لها جانبية شعورية قوية بالنسبة لأولئك الذين يقبلون بها، كما تمثل مصدراً للكراهية الشديدة بالنسبة لمن يرفضونها.

وتنبثق قوة "الأيديولوجية" من المشاعر التى تثيرها لدى الطاقات الإنسانية التى تحررها والعمل الذى تحثها عليه، وبذلك فإن الأيديولوجية تستهدف مباشرة التأثير على السلوك السياسى. فتتحول الأفكار من التجريد الفكرى لتصبح أداة اجتماعية نشطة أى أيديولوجية، وتطبق على مواقف محددة وتصبح أساساً للحركة، وبهذه الصفة تلحق الأيديولوجيات بكيانات سياسية معينة: حركات منظمة، جماعات، أحزاب سياسية. إنها مذاهب تستهدف كسب الإيمان بها، وتجعل الناس يقبلون أو يرفضون قدرهم السياسى، ويحشدون جهودهم للدفاع عن النظام القائم أو الثورة عليه<sup>(٤٢)</sup>.

ويورد "هيربرت" تعريفاً آخر مشابهاً للأيديولوجية، فيشير إلى أن أيديولوجية الحركة الاجتماعية تشتمل على المذاهب والمعتقدات، كما تشتمل على الهدف، والفرص، ووعود الحركة، ثم مجموعة الانتقادات الموجهة للبناء الموجود الذى تهاجمه هذه الحركة وتسعى إلى تغييره، وأخيراً تتضمن الأيديولوجية حججها لتبرير أهداف الحركة

ومجموعة من المعتقدات التي ترسم السياسات والأساليب والعمليات الخاصة بها<sup>(٤٣)</sup>.

وفي سياق الحركات الاجتماعية الثورية يعبر بعض الباحثين عن العنصر الأيديولوجي أو المعنوي بتعبير القضية Cause، أى القضية التي توضح الهدف النهائي للكفاح، ولكي تؤدي وظيفتها كعنصر أيديولوجي في الحرب الثورية، يجب أن تتصف بصفتين: أولاً، أن تشبع أقوى الرغبات، فكلما عظمت جاذبية القضية للشعب، عظم تأثيرها. كما تتضمن أكثر من جانب، بحيث تتوفر أكثر من دعوة لأكثر من جماعة، وتجذب بالتالي أغلبية ساحقة من السكان، وفي جميع الحالات، يوجد هناك أمل وفكرة نفسية محكمة البناء، تتضمن مستقبلاً أفضل يبرر التضحيات المطلوبة. وهى - من هذه الزاوية - تلعب الدور الذي لعبته الصور المقدسة في العصور القديمة، ولكن تلك الفكرة لا تكفى وحدها، بل تحتاج إلى المحافظة على الثقة فيها وتجديدها باستمرار، الأمر الذي يتم بفعل النجاحات الجزئية التي تتم عن طريقها. وثانيتها، أن يكون من المستحيل أو على الأقل من الصعب على القوى الحاكمة أن تواجه تلك القضية أى تفى بوعودها إزاحها، وذلك يفسر انتصار قضايا مقاومة الاستعمار والاستقلال القومى فى كافة الثورات تقريباً، حيث قامت ضد الاستعمار الأجنبى. ولقد أثبتت الخبرة التاريخية أنه إذا كان من السهل على النخبة الحاكمة أن تتبنى القضية وتفى بمطالبها فإن فرصة الحركات الثورية فى النجاح تكون ضعيفة، وأن القضية القوية لدى الثوار، يجب أن تتضمن دعوة متناقضة مع رغبات الطبقات الحاكمة. غير أن التوصل إلى قضية قوية وفعالة يظل ينطوى على تناقض ما: فهى يجب أن تكون محددة وواضحة بحيث تلمس قلوب الشعب، ويجب أيضاً أن تكون مجردة بحيث يصعب على القوى الحاكمة الوفاء بها<sup>(٤٤)</sup>.

وبعبارة أخرى فإن العامل المؤثر على جاذبية الأيديولوجية هو أنها بما تعلنه من أهداف للحركة تستجيب لآمال وتطلعات الفئات المحرومة والمظلومة اجتماعياً، وذلك من خلال ما تدعو إليه من تغييرات اجتماعية وسياسية واقتصادية كبرى تؤدي بالضرورة إلى إعادة توزيع القوة فى كل من النظامين الاقتصادى والسياسى، ويتبع ذلك أيضاً

تغييرات في مراكز القوى بين فئات المجتمع، ومن ثم فإن أيديولوجية الحركة الاجتماعية تعمل على تغيير تصورات وأفكار جزء من أعضاء المجتمع، وتشكل منهم جماعة، وتعبّر عن موقف هذه الجماعة ونظرتها للظروف الاقتصادية والسياسية من خلال هذا الموقف وفكرتها عن دورها في الحياة الاجتماعية ومركزها في البناء الاجتماعي. ويمقتضى الأيديولوجية تتكون مجموعة من الأنماط الفكرية التي تعمل على الترابط الفكري والوحدة الداخلية بين أعضاء الحركات (٤٥).

وبذلك تعمل الأيديولوجية على تكوين "جماعة داخلية" ذات نمط فكري موحد، ومعارض للنمط الفكري "للجماعة الخارجية". ويصبح هذا النموذج من التفكير الأيديولوجي مشبعاً عاطفياً، وهو وإن كان يلائم أفراد الحركات الاجتماعية إلا أنه يميز تفكير الأشخاص على كل المستويات الاجتماعية.

وتقف أيديولوجية الحركة الاجتماعية من الأيديولوجية القائمة في المجتمع موقفين مزدوجين: الأول، كسلاح مادي للجماعة الداخلية في صراعها مع الجماعات الخارجية. والثاني، هو اقتباس بعض الأفكار السائدة في المجتمع والتي تخدم أهدافها. وهكذا فإن كل نظرية اجتماعية تتأثر بسابقتها، فالاشتراكية - ولو أنها جوهرية عقيدة اجتماعية للطبقات العاملة - قد احتوت عناصر كثيرة من فلسفة الحرية التي هي جوهر عقيدة خصمها الرأسمالية.

فلما كان فكر كل جماعة أو أيديولوجيتها هو نتيجة الظروف الاجتماعية المحيطة بها، فإن كل جماعة عند ممارستها الحياة السياسية تتضمن كل العناصر القائمة في الموقف الاجتماعي إذ ليس هناك ما يمنع الخصم من أن يستعمل أسلحة أيديولوجية من ترسانة الأفكار والأيديولوجيات الأخرى والمخالفة، حيث أن الحركات الاجتماعية التي تسعى إلى الاعتراف بها تميل إلى التعبير عن أفكارها في أشكال مقبولة، وتحاول في هذه الصياغة أن تكون في في ثوب عقلي رشيد (٤٦).

وتكمن أهمية الدراسة الاجتماعية للأيديولوجية في الكشف عن أساليب قبول

الجماهير للأفكار، وتميل الحركات الاجتماعية الكبرى إلى استيعاب أكبر قدر من الأفكار الاجتماعية السائدة، ولهذا فإن أيديولوجياتها تميل لأن تصبح تجميعاً معقداً من الأفكار<sup>(٤٧)</sup>، ويرى رودلف أن الأهداف المعلنة التي تتضمنها أيديولوجية الحركة لا تشكل دائماً الأهداف الحقيقية لها، ففي بعض الأحيان تصاغ الأهداف بطريقة سطحية وتبسيطية وفجة لجذب أكبر عدد ممن لا يستطيعون استيعاب صيغة محددة. إن البرامج الفاضلة غير الصريحة يمكن أن تكون أكثر عوناً من الخطط المحددة والمفصلة عن إعادة التنظيم الاجتماعي، ومن ثم يمكن اعتبار أنه في بعض الأحيان تكون أيديولوجية حركة ما غير واضحة تماماً للأعضاء أنفسهم، كما أن الأهداف النهائية قد تقتصر على دائرة صغيرة من القيادات<sup>(٤٨)</sup>، ومن ثم فدراسة الحركات الاجتماعية عند رودلف لا تتم عن طريق أيديولوجياتها ككل ولكن عن طريق الأفكار الجوهرية التي تتضمنها تلك الأيديولوجية، بالمثل لا تتعلق بصديقتها التاريخية والسياسي من المنطق أو درجة الثبات التجريبي ولكن بالبحث عن أساسها في مصالح الجماعة القائمة بالحركة.

ويمكن القول إن الأيديولوجية، كما تتضمن عناصر عقلانية فهي تتضمن بالمثل عناصر لا عقلانية، ومن ثم فإن استخدامها كمدخل لدراسة الحركات الاجتماعية، وإن كان يتطلب دراستها عن طريق التحليل المنطقي، فإنه بالضرورة يتطلب أيضاً الإحاطة ببعض الأفكار الأسطورية وغير العقلانية، إذ أن هذا الجانب يمثل عنصراً هاماً ومحركاً قوياً لاتباع الحركة، بحيث لا يمكن لأي دارس أن يتفاضى عن هذه العناصر اللاعقلانية، وعادة فإن أهم هذه الأفكار اللاعقلانية تكون متضمنة في "أسطورة" الحركة التي تبشر بمجتمع الغد، وهذا ما دعا كثيراً من علماء الاجتماع إلى اعتبار أن الأسطورة من أهم عناصر الأيديولوجية إذ ما هي إلا شرط عن كيفية وجود الأشياء وتفسير أسبابها وكيونيتها إلى جانب تطلعها إلى مجتمع مثالي، أي الأمل في مستقبل أفضل<sup>(٤٩)</sup>.

ونخلص من ذلك إلى أن مفهوم الحركة الاجتماعية يقدم بعداً اجتماعياً تحليلياً لدراسة حركات الاحتجاج والرفض التي تعبر عن معارضة عنيفة للنظام القائم ولكنها

لا تندرج تحت التصنيفات السياسية التقليدية المعارضة التي تعبر عن نفسها من خلال القنوات السياسية الموجودة والتي تسعى للحصول على مكاسب أو شروط سياسية أفضل لممارسة حقوقها دون الإخلال أو الانقلاب على النظام السائد، وعلى العكس فإن الحركة الاجتماعية كتعبير عن أحد أنماط المعارضة تحمل أسباباً كامنة للانقلاب الجذري على كل من النظام والمجتمع، كما أنها تملك أدواتها الخاصة - من أيديولوجية وتنظيم - لتشكيل حركة منظمة تحقق من خلالها أهدافها ومطالبها التي تتجاوز الأهداف أو المطالب المحدودة لتشمل أهدافاً واسعة لتغيير كافة أوجه المجتمع.

وكما سبقت الإشارة فإن الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي عادة ما تظهر في الفترات الانتقالية التي يتعرض فيها النظام والمجتمع لعملية تغيير واسعة يصاحبها في العادة ضغوط شديدة على بعض الشرائع والفتات الاجتماعية، وبالتالي تكون مهياة أكثر من غيرها لتشكيل حركة اجتماعية معارضة.

إن أهمية المدخل النظري الذي قدمه هذا المبحث سواء في جانبه السياسي أو الاجتماعي ترجع إلى ما يوفره من إطار تحليلي لدراسة أشكال المعارضة السياسية الإسلامية من ناحية، وأساليب تعامل النظام معها من ناحية أخرى وهي الظاهرة محل البحث، حيث اتخذت هذه المعارضة شكلين رئيسيين في استراتيجياتها تجاه النظام السياسي وتحددت في إطارهما استراتيجية النظام تجاهها: الأول، سياسي يعتمد على الأساليب والقنوات السياسية القائمة ومن هنا يمكن تصنيفها ضمن أشكال المعارضة السياسية للنظام كما ورد في التحليل السياسي. والآخر، اتخذ طابعاً احتجاجياً عنيفاً ومثلته الجماعات الإسلامية المعاصرة التي خرجت في معارضتها للنظام عن الأشكال التقليدية للمعارضة السياسية وكانت أقرب من حيث تشكيلاتها الاجتماعية وحركتها السياسية إلى الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي أو العنيف والتي هدفت إلى الانقلاب الجذري على النظام القائم، كما عبرت هذه الجماعات عن حركة اجتماعية منظمة حيث امتلكت العناصر الأساسية لذلك من أيديولوجية وتنظيم تندرج في إطاره.



وتمضى من خلاله لتحقيق مطالبها السياسية والاجتماعية بالأسلوب الانقلابى العنيف.  
وهو ما قدمه التحليل الاجتماعى فى هذا الفصل.



## الفصل الثانى

### أشكال الحكم والمعارضة فى التاريخ الإسلامى :

#### الفكر والممارسة

يتعرض هذا الفصل لأشكال الحكم والمعارضة على مستوى الفكر أو الممارسة كما عرفها التاريخ الإسلامى وذلك مراعاة للبعد الإسلامى والدينى الذى عبرت عنه المعارضة السياسية الإسلامية المعاصرة فى مواجهتها للنظام والذى أكسبها خصوصية تميزها عن باقى أشكال المعارضة السياسية.

ويتعرض الفصل للمبادئ الأساسية للحكم فى الإسلام، والتي تقوم على البيعة والشورى كركيزتين أساسيتين، ويقارن بين هذه المفاهيم والمفاهيم التى تقوم عليها نظم الحكم السياسية الحديثة، وفى نفس الإطار، يعرض المبحث لأنماط المعارضة كما تحددت من خلال مفاهيم الحكم الإسلامى، وكما قدمتها الخبرة التاريخية عبر الممارسة السياسية فى العهود المختلفة، ويقارن بين أشكال هذه المعارضة ومثيلاتها فى نظم الحكم الحديثة.

#### أولاً : مبادئ الحكم فى الإسلام

لم يعرف الإسلام شكلاً واحداً لنظام الحكم والمعارضة يمكن الاستناد عليه لتعيين صورة النظام السياسى الإسلامى، فاختلف أساليب الحكم التى عرفها التاريخ الإسلامى تبرز تنوع الأنظمة السياسية التى تعاقبت داخل الإمبراطورية الإسلامية ليس فقط فى مراحل زمنية مختلفة وإنما أيضاً فى المناطق الجغرافية المختلفة داخل نفس الإمبراطورية.

لم تكن "الخلافة" هى الشكل الوحيد الذى عرفه التاريخ الإسلامى، إذ عرف بعد عهد الراشدين تنوعاً فى أشكال الحكم دافع عنها الأمويون، ثم العباسيون، وهناك

أشكال أخرى محلية سادت في ظل أو على هامش الخلافة العباسية مثل نظام الإمارات التابعة أو المستقلة والتي تفرقت بصورة تدريجية في المناطق الحدودية كنظام الخلافة الأموية في أسبانيا ونظام الأمراء البويهيين الذي فرض نفسه طيلة قرن من الزمن على خلفاء بغداد ثم نظام حكم السلاطين السلجوقيين ابتداء من عام ١٠٤٥ ذلك غير المرابطين وأنظمة الحكم غير السننية مثل الفاطميين<sup>(٥٠)</sup>.

إن هذا التحليل ينطلق من عدم وجود نص قرآنى يحدد بشكل قاطع شكل الحكم والنظام السياسى. فالآية التى يعتمد عليها فى تحديد شكل الحكم والتى تقول "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" (\*) لا تشير إلى طبيعة الحكم بقدر ما تربط بين الطاعة السياسية والطاعة الدينية، فالمفترض ألا يكون لدى الخلفاء شرعية سلطة تساوى شرعية سلطة الرسول (صلعم) فالخليفة متبع (للقرآن والسنة) وليس بمبتدع فإذا خرج عن ذلك فلا طاعة له على الناس. ويستنتج البعض من ذلك أن السلطة أصبحت عملياً تستمد من المبادئ وتقوم على رضا الأمة<sup>(٥١)</sup> استناداً إلى مقولة أبى بكر الشهيرة فى خطبته "إن أحسنت أعينونى وإن أخطأت فقومونى" بمعنى أنه قرن الخلافة برضاء الأمة.

ولا يعنى ذلك أن طبيعة السلطة ظلت واحدة فى عهود الخلافة المختلفة، فقد برزت على مر التاريخ منذ بداية الحكم الأموى ثلاثة تصورات كبرى عن "الحكم" تحدد طبيعة السلطة وشرعيتها: الأول، يرى أن الخلافة يجب أن تعود لعلى بن أبى طالب لهجتين أساسيتين، وهما قرابته من الرسول (صلعم) وقِدَمِهِ فى الإسلام بما يعنى أن يظل الحكم أو الخلافة امتيازاً لعائلة الرسول (صلعم)، تستمد منها شرعيتها. والتصور الثانى، يعارض هذا التصور معارضة أساسية ويمثله الخوارج الذين رأوا أن الخلافة يجب أن تعود إلى أفضل عناصر الأمة، دونما اعتبار للنسب والعصبية، كما يجب أن تكون مؤقتة أى أن بقاء الخليفة مرتتهن بسياسته وليس (بشرعيته العصبية) ويكون معرضاً للعزل فى حال خروجه عن الشريعة، أما التصور الثالث، فيتسم بالطابع المحافظ ويمثله أهل السنة الذين تتفق عندهم فكرة الحاكم الملهم أو المعصوم ولكنهم لا

يوافقون في الوقت نفسه على حق إعلان إسقاط الخليفة أو استبداله بعد تنصيبه، وقد وقف هذا التصور وراء الدفاع عن الخلفاء الأمويين والعباسيين باعتبار أن الحاكم الذي اختارته الأمة ليتولى قيادتها حسب مبادئ الشريعة والذي يدافع عن مصالحها لا يخاف العزل أو الإسقاط، وقد تحاليل الحكام الأمويين والعباسيون لجعل الخلافة وراثية بتعيين أبنائهم وأخذ البيعة لهم.

وانطلاقاً من هذا التصور تبني الخلفاء الأمويون منذ عصر عبد الملك بن مروان عقيدة "الإرجاء" التي تفصل بين العمل والإيمان، ويموجبها لا يملك أحد أن يحكم على أعمال الآخرين سواء كان الخليفة أو غيره من عامة المسلمين، وينفس المنطق لا يكون للخليفة - تمثيلاً مع هذا التصور السني - أن يدعى لنفسه أية صفة خارقة ولا يعتبر معصوماً كما أن قبول الناس بالخليفة يعد مؤشراً لوجوب طاعته حماية للأمة من الفرقة، وقد دافع العباسيون بعد ذلك عن نفس التصور للحكم الذي دعمه قبلهم الأمويون وبرروه بشكل أساسي خلال القرن التاسع على يد الفقهاء "الحنابلة" فقد أكدت هذه المدرسة على وجوب اتباع وطاعة الخليفة تلافياً للفتنة، ومن هنا فإن معارضة الخليفة كان ينظر إليها على أنها فتنة<sup>(٥٢)</sup>.

وإذا كانت هذه اللوحة السريعة عن التصورات الكبرى التي سادت في مجال الحكم الإسلامي تشير إلى عدم وجود شكل واحد للنظام السياسي في الإسلام يحدد طبيعة الحكم وبور المعارضة، إلا أن هناك مصدات عامة لشكل الحكم الإسلامي وتتركز حول محورين أساسيين هما: البيعة، والشورى<sup>(٥٣)</sup>.

## (١) البيعة

تعني البيعة ضمناً حرية اختيار الحاكم أو الخليفة من قبل الأمة كما أنها بدورها توجب ولاء وطاعة الشعب له. فطاعة الخليفة مكتملة لمبدأ الاختيار وهما ركنا البيعة وقد حرص الرسول [صلم] نفسه على تطبيق هذا المبدأ حيث بويع أكثر من مرة مثل بيعة النساء في بيعة العيكة الأولى، والثانية (البيعة الكاملة) وكانت بيعة العقبة محدودة

ومقصودة على قادة أهل يثرب، ثم (بيعة الشجرة) وهى البيعة التى طلبها الرسول [صلعم] ممن كانوا معه فى الحبشة يوم توجه إلى مكة. ويصل البعض من ذلك إلى نتيجة مؤداها أن الرسول [صلعم] أراد بإقرار مبدأ البيعة جعل السلطة غير مطلقة، وأنها عملياً تستمد من المبادئ وتقوم على رضا الأمة، خاصة وأن البيعة والشورى قد ورد فيهما نص قرآنى صريح (٥٤).

ومن الناحية النظرية فإن مبدأ البيعة يقوم على "حرية الإرادة، وانتفاء الإكراه" مما يتيح مجالاً للمعارضة فى حال إخلال الحاكم بشروط البيعة أو أخذه لها بالإكراه، إلا أن الواقع العملى يشير إلى ممارسات مختلفة فيما يتعلق بالبيعة التى تحولت خلال العهود الإسلامية المختلفة بالذات منذ الحكم الأموى إلى مجرد إجراء شكلى (٥٥) حرصاً على استمرار مظهر الخلافة بغض النظر عن مضمونها، وقد روعى فى هذا الإطار أن تكون هناك بيعتان (خاصة)، و (عامة) إشارة إلى أن ثمة هيئة تمارس الاستشارة وتتخذ القرار، بالرغم مما أصاب هذه الممارسات من خلل فى التطبيق (٥٦). وحتى إذا ما تم الاختيار من الخاصة تتم البيعة العامة أى من باقى أفراد الأمة.

وتجدر الإشارة إلى أنه ليست هناك طريقة محددة لاختيار الحاكم إذ أن هذا الأمر يختلف باختلاف الزمان والمكان ويتطور حسب الظروف والأصول، ويتضح ذلك من طريقة اختيار أبى بكر للخلافة يوم السقيفة بعد مفاوضة ومشاورة وجدل بين المهاجرين والأنصار، ثم فى طريقة اختيار أبى بكر لعمر بن الخطاب الذى عهد إليه بالخلافة بعد أن استشار كبار الصحابة فإيمن يخلفه. أما عمر بن الخطاب فقد جعلها شورى فى ستة من أصحابه وأختير من بينهم واحد هو عثمان بن عفان. ويستنتج البعض من ذلك أنه ليست هناك طريقة معينة فى اختيار الحاكم وإنما مرد ذلك إلى الأمة، التى لها أن تختار من الوسائل ما يتفق مع ظروفها وأحوالها ولكن بعد أن تتوفر الشورى كشرط أساسى (٥٧).

## (٢) الشورى

تعد الشورى هي المحور الثانى الذى يتحدد على أساسه شكل الحكم. حيث يشير أغلب الباحثين فى هذا المجال إلى أنها تعبر عن أسلوب ممارسة الحكم وأحد المبادئ الهامة التى تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فيشير سيد قطب إلى أن وضع الشورى أعمق فى حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة فهو طابع أساسى للجماعة كلها يقوم على أمرها كجماعة ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة<sup>(٥٨)</sup>، ومن هذا التعريف نجد أن الشورى تتجاوز المعنى اللغوى للاصطلاح الذى يعنى التشاور وإبداء الرأى بين الجماعة، إلى بلورة صيغة للحكم والتعامل بين الحاكم والجماعة. ويشير البعض إلى أن التطور الذى حدث فى عهد الخلفاء الراشدين قد أوجد بعداً آخر لمبدأ الشورى على أساس أن (الهيئة) التى كانت تمارس الشورى زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبإشرافه أصبحت هى المسئولة عن ذلك بعد وفاته فالخليفة ليس رسولاً وإنما هو أحد أعضاء الهيئة التى كان يستشيرها الرسول.

ومن هنا يصل أصحاب هذا الرأى إلى أن هذا التطور قد أعطى الشورى تحديداً أكثر. حيث تهدف إلى إرساء حكم الجماعة وضمان بقاء المداولة فى سياستها للرعية<sup>(٥٩)</sup>، وتضيف تعريفات أخرى وظيقتين أساسيتين للشورى: الأولى، هى تقرير أن أمر المسلمين يقوم على الشورى حتى لا يستبد أحد بالرأى. والأخرى، هى مشاورة المسلمين فيما يعرض عليهم من قضايا لم ينزل بها وحى، ومن هنا يستخلص البعض أن الشورى هى شورى مدنية وسياسية وليست شورى دينية<sup>(٦٠)</sup>.

ولكن هل أوجدت الشورى كمبدأ أو محدد أساسى من محددات الحكم الإسلامى نظاماً واحداً يحولها من مبدأ عام إلى شكل مؤسسى؟ أو من النطاق الفردى غير المنظم إلى التنظيم المحكوم؟.

تعد الهيئة التى تشكلت فى عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) والتى ضمت عشرة من الصحابة(\*) بمثابة السابقة أو النموذج الذى يقيس عليه العديد من المفكرين موضوع

الخلافة وأحكامها حيث كانت هذه الهيئة أشبه بحكومة الرسول (صلعم) التي استأثرت بمنصب الخليفة ترشحه من بين أعضائها، وتختاره ثم تبايعه بعد ذلك ليصدق على قرارها من حضر "المدينة" من المهاجرين والأنصار<sup>(٦١)</sup>. وأهم الملاحظات التي يجمع عليها كثير من الباحثين حول هذه الهيئة وطريقة اختيارها ووظيفتها أن معيار اختيار هؤلاء العشرة قد تم على أساس "العصبية" والنفوذ، إذ أنهم كانوا من قريش ويمثلون رموزاً لأهم عائلاتها، أى بمعنى آخر كانوا يتمتعون بنفوذ كبير بسبب مكانتهم الاقتصادية والاجتماعية، وهكذا فإن النفوذ والعصبية كانا معيار الاختيار الأول<sup>(٦٢)</sup> ويستند فى ذلك إلى ما يذهب إليه ابن خلدون من أن قريش كان لها الحق فى هذا بمقتضى عصبيتها، بمعنى أن هذا الحق لم يكن حقاً مطلقاً لقريش وإنما رآه ابن خلدون حقاً لها ما بقيت عصبية قريش فإن ذهبت عصبيتها ذهب معها هذا الحق، وانتقل إلى من تكون له العصبية من بعدها من العرب وغيرهم، وهو ما يعطى وزناً هاماً لبداً "العصبية" فى ذاته كمكون أساسى من مكونات تشكيل الهيئة الخاصة للشورى<sup>(٦٣)</sup>.

ولكن ما يهم الإشارة إليه فى هذا المجال هو أن تجربة الشورى فى الدولة الإسلامية قد أجهضت بعد زوال هذه الهيئة الأولى التى نهضت بمهام ترشيح الخليفة وتنظيم عملية الشورى لاختياره وتقرير هذا الاختيار من خلال عقد البيعة له، ولعل الموقف من خلافة عثمان بعد السنة الخامسة منها ثم عزله وقتله، تظهر اضمحلال دور الشورى بعد فشل أهل الشورى فى قيادة الأحداث وإنقاذ الأمة من الانقسام، وعندما اختلف من تبقى من هذه الهيئة التى تمثل أهل الشورى (على والزبير وطلحة) بعد ذلك، بدا واضحاً أن الشورى لم تعد فلسفة للحكم ولم تعد مؤثرة كما كانت وأن دور الصحابة فى قيادة المجتمع والدولة قد اضمحل أو انتهى<sup>(٦٤)</sup>، ورغم ذلك ظلت الشورى كتنقليد يحرص عليه فى العصور التى تلت عصر الراشدين، إذ أنه بعد استشهاد آخر أعضاء هيئة المهاجرين الأولين انتهت دولة الخلافة ونظامها، وانتقل الأمر إلى معاوية وبنى أمية وتحولت الخلافة إلى ملك. فكما يشير د. عمارة لقد ذهبت الشورى بذهاب دولة الخلافة ونظامها وفلسفتها فى الشورى ولم نسمع عن الشورى



إلا حديثاً تردده الفرق الإسلامية المناهضة لنظام الحكم التي سادت وهو حديث نظري وأكثر من ذلك أنه حديث يتناول الشورى دون أن يقدم تصوراً بشكل تنظيمي يجسد الشورى في مؤسسة من المؤسسات<sup>(٦٥)</sup>، إلا أن هذا التراجع لتجربة الشورى وفلسفتها لا يعنى أن التفكير في إعادتها في شكل منظم قد غاب تماماً عن ساحة الفكر أو التطبيق فهناك تجربة "عمر عبد العزيز" عندما تولى أمر المدينة قبل توليه الخلافة وشرع في تكوين مجلس محلي للشورى، لتطو سلطته على سلطة الوالي حيث اختار عشرة أعضاء لهذه المهمة على غرار ما حدث في هيئة الشورى الأولى، وقد كان من حق هذا المجلس المراقبة ورصد التعدي وظلم العمال كما كان من حقه على الوالي ألا يقطع برأى إلا بعد استشارته.

ومن الناحية الفكرية ثار جدل حول كيفية ممارسة الشورى وتمحور حول شكلين أساسيين: الأول، هو الشكل الفردي والآخر، الجماعي. فالشورى في صورتها الفردية تعنى أن يستمع الحاكم لأراء أهل الشورى كل على انفراد، أما الصورة الجماعية لها فتقتضى وجود شكل منظم لاجتماع أهل الشورى ينور فيه الحوار وتؤخذ الأراء أثناء اجتماعهم مع الحاكم أى بشكل جماعي<sup>(٦٦)</sup>.

ويعرض الماوردي لهذه القضية الخلافية ويشير إلى مذاهب الأمم المختلفة في هذا الصدد، ثم يعرض مذهبه فيقول: "وإن مذهب الفرس هو الاجتماع المنظم لأهل الشورى، وهناك أمم أخرى تفضل استشارتهم كقفراد وعلى انفراد" أما مذهبه هو فيقوم على الجمع بين الرأيين والاستفادة من محاسنهما حسب طبيعة القضية المطروحة للاستشارة وأهميتها.

نخلص من ذلك إلى عدة أمور أساسية حول الشورى كفلسفة للحكم الاسلامي يمكن بلورتها حول ملاحظتين أساسيتين: أولاهما، أنها استندت أساساً إلى العصبية في اختيار الهيئة الأولى التي تشكلت من كبار الصحابة، وكانوا إذا غاب أحدهم أو قتل أو توفي تصبح الشورى في أقرب الناس الذين يماثلونه في الخصائص والصفات، وبالتالي لم ترس قواعد أو نظم يمكن على أساسها استنباط شكل مؤسسي يضمن

استمراريتها وبقيت الشورى - حتى فى محاولات إحيائها خلال العهود المختلفة - فى النطاق الفردى وليس المؤسسى، والذي يرتبط بشخص الحاكم وطبيعة السلطة التى يمارسها. وثانيتها، أن ممارسة الشورى أى وضعها موضع التطبيق اختلف من زمن إلى الآخر فشهدت مراحل صعود وهبوط وفق العهد الذى مورست فيه ويمكن من خلال الاستعراض التاريخى السريع القول - أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) عندما هاجر فى عام ٦٦٢م، أى بعد ١٢ عاماً من الدعوة، من مكة - إلى المدينة حيث كونه الدولة الإسلامية الأولى، وجمع بين المهاجرين والأنصار، راعى أن يكون أسلوب إدارته للمدينة قائماً على أساس الشورى فى الشؤون التى لم يرد بها نص قرآنى<sup>(٦٧)</sup>.

واستمر الوضع فى عهد الخلفاء الراشدين خاصة الثلاثة الأوائل ولكن بوفاة الخليفة الرابع انتهى حكم الخلفاء الراشدين القائم على الشورى سواء فيما يتعلق باختيار الحاكم أو فى اتخاذ القرارات العامة<sup>(٦٨)</sup>.

واختلف الأمر فى العهد الأموى (٤١ - ١٣٢هـ) (٦٦١ - ٧٥٠م) فلم يستمر اعتماد الحكم على الشورى بعد انتقال الخلافة إلى "معاوية بن أبى سفيان" فتحولت الخلافة القائمة على الشورى إلى الملك الوراثى فى جوهرها حتى وإن احتفظت شكلياً بالخلافة - باستثناء حكم عمر بن عبد العزيز - كما سبقت الإشارة - إذ عمد خلفاء بنى أمية إلى أساليب القوة والإلزام لأخذ البيعة قهراً<sup>(٦٩)</sup>.

واستمر الحال فى العهد العباسى (١٣٢ - ٦٥٦هـ) (٧٥٠ - ١٢٥٨م) بعد زوال الدولة الأموية، إذ استمرت الخلافة وراثية ولم يبق منها إلا اسمها، وحتى البيعة الشكلية التى كانت باقية انتهت، واستمر حرمان الأمة المشاركة فى شؤون الحكم، أى انتهى فعلياً أمر الشورى كأساس للحكم، وقد عرف العباسيون بالاستبداد، وفى عهدهم اضطهد كثير من كبار الأئمة وبعض علماء الفقه الإسلامى مثلما اضطهد الخليفة "المنصور" الإمام "مالك" من أجل فتوى سياسية واضطهد الإمام "أبو حنيفة" وغيره لرفضهم تولى مناصب قضائية<sup>(٧٠)</sup>.

واستمرت خلافة بنى عباس أكثر من خمسة قرون ثم توارثها سلاطين بنى عثمان فى سنة ١٥١٧ إلى أن انتهت هذه الخلافة الاسمية على يد كمال أتاتورك فى ٢ مارس سنة ١٩٢٤.

هكذا يتضح أنه لم يوجد مجلس للشورى بالمعنى المعروف فى العصر الحديث أى هيئة تتكون من عدد معين وفقاً لشروط معينة وذات اختصاصات محددة ويسرى ذلك على عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين رغم اتباعهم للشورى<sup>(٧١)</sup>، إذ كان المجتمع العربى بطابعه القبلى وإذا كان رؤساء القبائل والبطون هم الذين لهم الحق فى تمثيل الجماعة التى يتزعمونها والذين يشكلون هيئة الشورى. وسمى هؤلاء فيما بعد عصر الرسول بـ "أهل الحل والعقد"<sup>(٧٢)</sup>، ويلاحظ فى هذا المجال عدم وجود قواعد محددة تعين من هم أهل "الحل والعقد" وهى نفس القضية التى يطرحها مبدأ "الشورى" أى عدم وجود شكل مؤسسى منظم لها.

ويشير السيد سابق إلى وظيفة "أهل الحل والعقد" بقوله: "إن أكمل سلطة هى ما استندت إلى إرادة الأمة كما قرر علماء القانون، ولهذا فإن الإسلام أعطى الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد من الرؤساء والعلماء والقادة وأهل الرأى حق اختيار الحكام كما أعطاهم حق عزلهم، جرياً على القاعدة القائلة بأن من ملك المسؤولية ليستقيم الأمر، يملك العزل عند اعوجاجه"<sup>(٧٣)</sup> ويضيف د. على جريشة، "بأن عزل الحاكم إذا ما حاد عن إقامة الشرائع هو وسيلة إقامة النظام السياسى الإسلامى، ولكنها وسيلة خطيرة - على حد قوله - قد تؤدى إلى فتنة، ومن ثم يجب استعمال الوسيلة على نحو دقيق بحيث لا تتاح للعام والخاص على السواء، وإلا عدل عن هذه الوسيلة سدا للذريعة"<sup>(٧٤)</sup>، ومن هنا يرى أن يكون أمر المسلمين إلى هيتتين، "أهل الاجتهاد" يستنبطون الأحكام من أدلتها لمواجهة الحاجات الجديدة، وأهل "الحل والعقد" يواجهون سائر الأمور العامة التى تهم المسلمين، وإذا كان أفراد هاتين الهيئتين على مستوى من العلم والمسئولية يؤهلهم أن يتقدموا الناس وإذا كانوا هم الذين يعقنون ألبيعة للحاكم - أو "الخليفة" - فى الابتداء فإنه يكون إليهم باعتبارهم ممثلين للأمة، أن

ينتقدوا بيعة الحاكم في الانتهاء إذا أخل بالشرعية وخرج على النظام واستنفدت سائر الوسائل في تقويمه، وذلك لا يرى إعطاء حق عزل الحاكم العامة لما قد يؤدي إليه ذلك من الفوضى والفتنة<sup>(٧٥)</sup>.

والواقع أنه ليس هناك تعريف واحد دقيق يعبر عنه مصطلح (أهل الحل والعقد) فالتراث الفقهي يعرف مصطلحات (أهل الشورى)، و(أهل الحل والعقد)، و(أهل الاجتهاد)، و(أهل الاختيار) ومن قبل يذكر القرآن الكريم مصطلح (أولى الأمر). ويصعب التفرقة الدقيقة بين هذه المصطلحات كما يصعب بصفة حاسمة تحديد مصدر مصطلح (أهل الحل والعقد)، وإن كان هناك شبه اتفاق على أن أول من كتب في هذا الشأن هو الإمام أبو الحسن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠ هـ في كتابه «الأحكام السلطانية» واستنتج البعض من أقواله أن (أهل الاختيار) الذين يقومون باختيار الخليفة هم (أهل الحل والعقد)، وأهل الشورى. ويحدد الماوردي شروطاً ثلاثة يجب توافرها فيهم هي: العدالة، والعلم، والرأي والحكمة<sup>(٧٦)</sup> وهذه الشروط كما هو واضح عامة يصعب معها الفصل أو القطع فيما إذا كان أهل الشورى هم من «العلماء»، أو من «السياسة»، أو من غيرهم. كما يشير د. محمد ضياء الرئيس إلى أن البغدادى فى كتابه أصول الدين يسمى (أهل الاختيار) بأهل الاجتهاد<sup>(٧٧)</sup>.

ويخلص البعض من ذلك إلى أنه لا فرق بين هذه المصطلحات، فأهل (الحل والعقد) هم أهل (الشورى)، ولا يعنى ذلك أنه ليست هناك خلاقات حول تحديد من هم أهل (الحل والعقد) فأهل (الحل والعقد) عند الأصوليين غيرهم عند علماء السياسة الشرعية، فالهيئة المشار إليها فى باب «الأمانة» تختلف عن تلك التى تذكر فى كتب (علم الأصول) وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم، وذلك لأنه يشترط فى الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم على القدر الذى يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية، وقادرين على اختيار الصالح للخلافة، أما فى الهيئة الثانية فلا يكتفى فيها بأن يكون الفرد مجتهداً<sup>(٧٨)</sup>. كما أن (أولى الأمر) عند بعض الفقهاء هم «الأمراء والعلماء»<sup>(٧٩)</sup>، وهو على عكس ما انتهى إليه الشيخ محمد

عبده، الذى أشار إلى أن (أولى الأمر) هم أهل (الحل والعقد) الذين يشعلون إلى جانب الأمراء والحكام والعلماء رؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة إذا اتفقوا على أمر أو حكم يجب أن يطاعوا فيه، فهو إذن يوسع من دائرة (أهل الحل والعقد) ولا يقصرها على العلماء المجتهدين ويضيف إليهم الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرى الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب والكتّاب والأطباء والمحامين الذين تنق فيهم الأمة فى الحفاظ على مصالحها وترجع إليهم فى مشكلاتها، ويشير رشيد رضا بأن المقصود (بأولى الأمر) هو أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة، وهم أيضاً أهل (الشورى) الذين يختارون الخليفة ويسمون فى الدول الأخرى نواب الأمة. ويشير الشيخ محمود شلتوت إلى نفس المعنى (بأن أولى الأمر هم الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث مختلف الشؤون السياسية والقضائية والمالية، وغيرها من الجوانب وهم بالنسبة له أيضاً "أهل الإجماع" الذين يكون اتفاقهم على أمر حجة يجب النزول عليها)<sup>(٨٠)</sup>.

ومن هنا أصبح مصطلح أهل (الحل والعقد) أكثر اتساعاً فى بعض التفسيرات ولا يقتصر على أهل الاجتهاد بالمعنى الفقهي فلم يعد هناك إجماع على شروط اختيار أهل (الحل والعقد) أو على من يتوافر فيهم العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى الأحكام الشرعية، واكتفى البعض بتوافر شرط العدالة والحكمة والخبرة فى شؤون الحكم والسياسة.

يبقى فيما يتعلق بمسألة الشورى كأساس يقوم عليه نظام الحكم فى الإسلام قضية هامة وعلى ضوئها يتحدد شكل المعارضة، وتتعلق بمدى إلزامية الشورى للحاكم، وهى قضية بدورها محل جدل وتختلف حولها الآراء متما اختلقت حول تحديد القائمين عليها أى أهل (الحل والعقد).

فهناك من يرى أن الشورى غير ملزمة فى الإسلام وأنها فقط للاستشارة، والحاكم الحرية فى الأخذ بما اتفق عليه أهل الشورى أو لا يأخذ بها، فى المقابل تجتهد

بعض الآراء في جعل الشورى ملزمة للحاكم حتى لا تكون سلطته مطلقة، وبين الرأيين يبرز رأى ثالث يحيل القضية للامة أى الشعب فهو الذى يحدد فى النهاية ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم لا، والواضح أن تعدد الآراء فى هذا الصدد يرجع إلى عدم قطعية النص القرآنى وحسمه فيما يتعلق بالالتزام بالشورى (\*) وبالتالي فإن مسألة التزام الحاكم برأى أهل الشورى أو عدم التزامه به من المسائل التفصيلية التى قد تختلف باختلاف التجربة السياسية، ويستتج البعض من ذلك أنه إذا كان أساس الحكم فى الإسلام هو الشورى، إلا أن ذلك لا يعنى بالضرورة أخذ رأى الجماعة واعتباره ملزماً للحاكم (أو الخليفة) فالشورى للاستشارة ولا حق للحاكم الاستبداد بالرأى أو عدم الانتفاع بالمشورة ولكن له الحق فى الأخذ أو الرفض بعد المناقشة، أى أن المراد من الشورى عدم الانفراد بإدارة الأمور، واستبيان كافة الآراء ولكن القرار ينفرده على الأمر (أى الحاكم) ولو خالف رأى الأكثرية<sup>(٨١)</sup>.

ويستند هذا الرأى على واقعتين شهيرتين حدثتا فى عهد الرسول [صلعم] ولم تعتبر فيهما الشورى ملزمة للقرار الذى اتخذه بشأن كل منهما: الأولى، هى صلح الحديبية. والأخرى، خاصة بأسرى موقعة بدر، فحول ترتيبات إبرام صلح الحديبية يشير د. حسن هويدى إلى "أن الحادثة واضحة فى إظهار حق القائد فى استعمال حقه ومخالفة رأى الأكثرية فيما يراه صواباً"، وفى ذلك دليل قطعى على عدم إلزامية الشورى للحاكم (أو الخليفة)<sup>(٨٢)</sup>. ويفسر د. محمد سليم العوا هذا الموقف بأن موضوع صلح الحديبية لم يكن فى أى مرحلة من مراحله محلاً للشورى وإنما كان قرار الرسول [صلعم] فيه مستنداً إلى الوحي<sup>(٨٣)</sup>. وفى نفس السياق يشير البعض إلى أن الرسول [صلعم] لم يأخذ برأى الصحابة فى حادثة أسرى موقعة بدر وإنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر<sup>(٨٤)</sup>.

كما تذكر حوادث مماثلة عن عهد الخلفاء الراشدين تفيد نفس المعنى، أى أن الخلفاء لم يأخذوا برأى الأغلبية فى مواقف كثيرة مما يدل على عدم إلزامية الشورى، وفى ذلك يشير د. حسن هويدى إلى إصرار أبى بكر عشية توليه الخلافة على التمسك

بقيادة "أسامة بن زيد" لجيش المسلمين الموجه للروم (فى عام ١١هـ) رغم اعتراض الكثيرين عليه لصغر سنه. ويؤكد على "أن هذه الواقعة فى وضوحها وأهميتها هى دليل على عدم إلزامية الشورى".<sup>(٨٥)</sup> ويؤيد محمود البابلى نفس الرأى بقوله إن أباً بكر عندما أصر على إتمام ما بدأه الرسول (صلعم)، (أى تعيين أسامة على رأس جيش المسلمين)، إنما خالف رأى الأكثرية التى يمثلها كبار الصحابة، ويستنتج من ذلك بأن (لولى الأمر) أن ينفرد برأيه<sup>(٨٦)</sup>، ويسرى نفس المثال على قرار أبى بكر بمحاربة المرتدين ومأنى الزكاة حيث يدعى البعض أنه اتخذ فيها القرار منفرداً وأصر على القتال رغم مخالفة الأغلبية<sup>(٨٧)</sup>.

وفى عهد عمر بن الخطاب عندما فتح المسلمون العراق رأى عدم تقسيم الأرض المفتوحة وإبقاها بيد أصحابها لاستثمارها ودفع ما عليها للمسلمين، كذلك فقد روى عن عثمان بن عفان فى أواخر عهده أنه استشار الصحابة فيما قيل حول سياسته فأشاروا عليه باستعمال الشدة مع معارضيه إلا أنه لم يعمل بهذا الرأى، كذلك فقد سارع على بن أبى طالب إثر توليه الخلافة بعزل ولاية الأمصار دون الاستماع لمشورة الصحابة الذين رأوا بقاءهم حتى يستقر حكمه<sup>(٨٨)</sup>. وتنتهى بعض الآراء من ذلك إلى أن ولى الأمر غير ملزم برأى الأكثرية وله أن ينفرد برأيه إذا تحققت له الحكمة من ذلك<sup>(٨٩)</sup>.

ولا يعنى ذلك أن مدى إلزامية الشورى للحاكم ليست محل جدل أو أن الاستدلال على هذه الحوادث واحد، ولكن بشكل عام يمكن القول أن فكرة التزام الحاكم بالشورى هى مسألة خلافية وإن كانت أغلب الآراء تميل فيها إلى جعلها غير ملزمة للحاكم، وهناك عدة أسباب أساسية تستند عليها هذه الآراء يمكن إجمالها فى: أن الالتزام بالشورى قد يؤدى إلى مخالفة الطاعة الواجبة للخليفة التى ورد بها نص صريح (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)، وإن كانت هذه الطاعة لسلطات الخليفة مقيدة بعدم خروجه على الشريعة. كذلك يساق ضمن هذه الحجج التى لا تميل تماماً إلى فكرة إلزامية الشورى أن الخليفة "مجتهد" أى أن له الحق فى

استنباط الأحكام الشرعية وبالتالي، فله حق اتخاذ قرار حتى وإن خالف رأى الأغلبية، وفقاً لما يمليه عليه اجتهاده<sup>(٩٠)</sup>، يضاف إلى ذلك أن الخليفة مسئول مسئولية كاملة عن أعماله، وبالتالي فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأى غيره ثم محاسبته على نتائج هذا العمل<sup>(٩١)</sup>.

وأخيراً يذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن مبدأ الأغلبية ليس مبدأ أساسياً من مبادئ الحكم الإسلامى لأنه لو كان كذلك لوجب على الرسول أن يضع له نظاماً معيناً. وإن كان الشيخ حسنين مخلوف يناقض هذا الرأى بقوله: "إنه لم يرد فى السنة ما يدل على أن الرسول (صلعم) شاور أهل الشورى ثم أعرض عما أشاروا إليه"، وهناك من يحاول تفسير عدم وجود نظام واضح للشورى بأن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة، وباختلاف الزمان والمكان، وأن الرسول لو كان قد حاول وضع قواعد ثابتة للشورى فى زمانه لكان أصابها الجمود الذى لا يتفق مع منطق التغيير والتطور ومن هنا يأتى الموقف الثالث الذى يقف بين الموقفين المتقابلين ليشير بأن البت فى مسألة الإلزام أو عدمه فى الشورى مرجعه إلى الأمة فإن رأت أن تقيده بالأكثرية فعلت وإن وجدت المصلحة فى تفويض الحاكم لكفاته وظروف الناس كان لها ذلك وليس فى الشريعة ما يوجب هذا أو ذاك<sup>(٩٢)</sup>.

## ثانياً: الشورى والنظم الديمقراطية الحديثة:

نخلص من ذلك إلى أن الحكم استناداً إلى مبدأ الأغلبية الذى تعرفه النظم الديمقراطية الحديثة يوازى "الشورى" فى نظام الحكم الإسلامى، ولكن مع اختلافات جوهرية تتمثل فى غياب الإجماع حول مدى إلزامية الشورى للحاكم بالإضافة إلى عدم وجود شكل مؤسسى تحدده قواعد الحكم الإسلامى لتمارس الشورى فى إطاره، كذلك فإن تعريف (أهل الحل والعقد) أو أهل الشورى الذى يوازى السلطة التشريعية وفق التعريفات الحديثة، لا يخضع لمعايير ثابتة وإنما يختلف من



مدرسة إلى أخرى فضلاً عن أن أهل (الحل والعقد) كانوا من الناحية الفعلية خاضعين للخطيئة في كثير من الأمور، وبالتالي لم يعرف التاريخ الإسلامي مبدأ الفصل بين السلطات الذي تعرفه النظم الديمقراطية الحديثة، فلم توجد مؤسسات سياسية مستقلة يمكن أن تقنن حكم الشورى وتعطى لأهل (الحل والعقد) استقلالياتهم<sup>(٩٣)</sup>، بالإضافة إلى أن سلطات (أهل الشورى) هي في الأساس مقيدة بعدم خروجها عن النصوص القرآنية والشرعية، فهي إذن محصورة في الأمور التي لم يرد بها نص أو أن فيها نصاً ظني الدلالة، وفي هذه الأمور يشترط أن تكون تشريعات أهل (الحل والعقد) متفقة مع مبادئ الشريعة، وهو على عكس السلطات التي تتمتع بها المجالس النيابية الممثلة للسلطة التشريعية في النظم الديمقراطية الحديثة حيث تكون سلطات هذه المجالس غير مقيدة إلا بالدستور الذي هو نفسه قابل للتغيير والتبديل، وبالتالي فإن الأمة تعتبر مصدر السلطات في النظم الحديثة بينما الشريعة الإسلامية هي مصدر هذه السلطات في نظام الحكم الإسلامي، واتساقاً مع هذا المبدأ فإن الحقوق والحرريات العامة التي يكفلها النظام الأخير تظل مرهونة وخاضعة لنفس القاعدة السابقة أي الشريعة الإسلامية، على عكس ما هو معروف في النظم الديمقراطية الحديثة حيث يتسع مجال هذه الحقوق والحرريات، ولا يحدها إلا شرط واحد، هو عدم الإضرار بالغير والالتزام بالقانون، الذي لا تحكمه بدوره صفة الثبات لأنه خاضع للتشريعات الوضعية.

وفي إطار المقارنة بين الشورى والديموقراطية تجدر الإشارة إلى نقطة هامة وهي موقفها من مسألة التعددية الحزبية، فإذا كانت الأحزاب السياسية هي أساس النظم الديمقراطية الحديثة فإن نظام الحكم الإسلامي القائم على الشورى يقف منها موقفين: الأول، رافض لها حرصاً على وحدة الأمة وتجنباً للفرقة<sup>(٩٤)</sup>، والآخر يقبلها وفق شرط أساسي وهو التزامها بالشريعة الإسلامية، حيث يكون الاختلاف بين الأحزاب في الوسائل وليس في الأهداف، ومن هنا لا يسمح بتكوين أحزاب تخرج في أهدافها عن إطار الالتزام بالتشريع الإلهي. والموقف الأخير لا يقبلها إلا وفق شروط محددة أهمها الاتفاق حول الهدف النهائي الذي

تسعى إليه الأحزاب وهو (السعى لتطبيق الشريعة الإسلامية)، مع إمكانية الاختلاف حول وسائل تحقيق هذا الهدف. فيكون ذلك هو منطق القبول بفكرة التعددية الحزبية، وإن ظلت مكروهة<sup>(٩٥)</sup>، وفي كلتا الحالتين تختلف النظرة إلى التعددية الحزبية جوهرياً عن نظرة النظم الديمقراطية الحديثة لها.

ورغم وجود اجتهادات معاصرة حول فكرة الديمقراطية والتعددية قدمها بعض المفكرين والإسلاميين المستقلين، إلا أنها لم تخرج في جوهرها عن المضمون المشار إليه. فالرؤية التي قدمها هؤلاء الكتاب ويلوروها في وثيقة حملت عنوان "رؤية إسلامية معاصرة"، تنطلق من نفس الثوابت حيث يظل "الدين" هو المرجعية الأساسية لأية تعددية سياسية. كذلك فإن التشريع - وفقاً لهذه الرؤية - يظل مرتبطاً بأحكام الشريعة الإسلامية ويدور الفقهاء، حيث تؤكد على مبدأ سيادة التشريع المستمد من مصادره الإسلامية على كل سلطة في الجماعة<sup>(٩٦)</sup>، وإن كانت تدعو إلى توسيع مجال "الاجتهاد"، فتقول: (إن حكم الله هو أمره المتعلق بأفعال عبادته، والثابت في النص القرآني أو الحديث النبوي. إما تطبيق هذا الحكم على الوقائع الحادثة فهو حكم المسلمين أو تشريع المسلمين وهو تشريع تتعدد فيه الآراء والاجتهادات)، ومن هذا المنطلق فهي تدعو إلى استنهاض دور الفقهاء، حيث تشير إلى أن (مهمة التطبيق المعاصر لأصول الإسلام لا يمكن أن تتحقق بغير استئناف البحث والاجتهاد في أصول الفقه ومتابعة جهود السلف وعلماء الإسلام في هذا الميدان) إذ ترى أنه (لا نهضة بغير فقه)<sup>(٩٧)</sup>.

ولا شك أن هذه المرجعية التي تقوم على التشريع المستمد من الأحكام الدينية وليس القوانين الوضعية، فضلاً عن إعطاء الأولوية لدور الفقهاء وليس السياسيين في العملية السياسية والتشريعية، تتناقض من حيث الجوهر مع مفاهيم التعددية والديمقراطية الحديثة.

ويبقى أهم ما يميز هذه الاجتهادات محصوراً بدوره في الوسائل التي تتحقق بها هذه الرؤية وليس في المضمون، إذ تؤمن بالأسلوب التدريجي غير العنيف للتغيير، فتلخص الوثيقة هذ المنهج بالإشارة إلى أن: (نقل المجتمعات المعاصرة إلى الدخول من جديد تحت لواء تشريع الإسلام في تنظيمه الشامل لحياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع طول البعد عن هذا التشريع، أو غلبة انحراف الناس عنه لا يعنى إلغاء الأنظمة والتشريعات المعمول بها قبل إعداد البديل الإسلامى لها)<sup>(٩٨)</sup>، ومنطق هذا المنهج يرجع إلى الخطر الكامن في الوسائل الانقلابية وفق هذه الرؤية، حيث ترى أن عيوب هذه الوسائل (أنها: تتعجل الإصلاح وتفرض على المجتمعات - حلولاً غير محسوبة الأثر، كما أنها تفتح الباب لاستمرار الصراع القائم على العنف بين ممثلى التيار الإسلامى وسائر قوى المجتمع، فضلاً عن أنها تتجاهل حقيقة علمية وتاريخية حين تتصور إمكان تثبيت نظم وأوضاع لا تقتنع بها الجماهير، ولم تنته - بشكل كاف لاستقبالها)<sup>(٩٩)</sup>، وفي المقابل تطرح الوثيقة أسلوب الحوار مع هذه القوى المختلفة بقولها: (إن السبيل لنشر هذا الفكر وإشاعة ذلك السلوك - أى الإسلامى - هو الحوار مع ممثلى التيارات الفكرية والاجتماعية)<sup>(١٠٠)</sup>.

وثمة ملاحظتان حول هذا المنهج: الأولى، أنه لا يقوم على أساس فكرى يرسى قواعد التعددية: بقدر ما تحكمه دواعى العملية السياسية والظروف الموضوعية فى المجتمع، فالوثيقة فى المبررات التى تسوقها لرفض الوسائل "الانقلابية" تركز على هذه العوامل حيث لا يوجد بعد بديل إسلامى معد لإحداث تغيير سريع لجمل التشريعات الموجودة، وهو ما يجعل الأسلوب الانقلابى "غير محسوب الأثر" فضلاً عن أن المجتمع غير مهيب بشكل كافٍ لاستقبال البديل الذى تدعو إليه. والآخرى، أن منطق هذا المنهج يقوم على فكرة "الدعوة" لنشر الأفكار والرؤى التى تقوم عليها تمهيداً لتطبيقها على المجتمع كافة. وهو منطق يكرس الفكرة الواحدة وليس التعددية.

## (١) مبدأ الشورى ومفهوم المعارضة فى الفكر الإسلامى

إن التعرض إلى الشورى كنساس للحكم الإسلامى يمتد إلى موقع المعارضة وبورها فى إطار الشورى، وفى هذا المجال ينبغى التمييز بين الأمور التى تكون محلاً للشورى وغيرها من الأمور التى ورد فيها نص، وبالتالي لا تخضع للشورى، فالأمور الأخيرة يقوم عليها الحكم بدليل شرعى ومن ثم فهى ليست محلاً للشورى، إنما مجالها هو التشريع فى حدود القانون الإلهى، ومن هذه الأمور ما جاء بها نص فى القرآن والسنة أى ورد بها حكم قطعى واضح، وبالتالي فليس لفقيه أو قاض أو مجلس تشريعى أن يخالف فى مثل هذه الشؤون حكماً من أحكام الشريعة أو قاعدة من قواعدها، أى يطبق فيها النص مباشرة، وهناك أمور يطبق فيها النص بالقياس، وهى تلك التى لم تأت الشريعة فيها بحكم ولكن لها أحكام فى أمثالها، أو بالاستنباط وهى تلك التى لم تأت فيها الشريعة بحكم صريح ولكن جاءت فيها بقواعد مطردة، فالتشريع فى مثل هذه الأمور يكون بمعرفة تقصى تلك القواعد ومراد المشرع فيها، وتسن القوانين فى القضايا العملية على تلك القواعد ومراد المشرع فيها، وتسن القوانين فى القضايا العملية على تلك القواعد فى جانب، وتحقق مراد المشرع فى جانب آخر<sup>(١٠١)</sup>.

وإضافة إلى ذلك هناك جزء كبير من الشؤون والمعاملات سكنت فيها الشريعة سكوتاً تاماً، فلا جاءت فيها بحكم صريح ولا وجدت فى أمثالها حتى يقاس عليها، والتشريع فيها جائز للإنسان على أن يكون متلائماً مع روح الإسلام وقواعده العامة، وأن لا تختلف طبيعته عن طبيعة الإسلام الشاملة، هذا العمل التشريعى لا يتم إلا بتحقيق علمى خاص وهو المعروف بالاجتهاد وفق المصطلح الإسلامى، وهناك شروط تحدد الصلاحية للاجتهاد أهمها: أن يكون مبنياً على أدلة من القرآن والسنة، إذا كان التشريع فى دائرة أوسع فعلى المجتهد أن يثبت بالدلائل على أن القرآن والسنة لم يقررا حكماً أو قاعدة فى القضية محل البحث ولا جاء فى أحدهما أساس للقياس فيها، ثم يجب أن يكون الاستدلال بنصوص القرآن والسنة قائماً على قاعدة من القواعد المسلم بها من الفقهاء<sup>(١٠٢)</sup>.

يستنتج من ذلك أن أهل (الاجتهاد) هم علماء الشريعة وهم على درجة من المعرفة تمكنهم من استخراج الأحكام الشرعية فهماً وقياساً واستنباطاً واجتهاداً أى هم جماعة من أهل التخصص الفقهي. وهم غير أهل (الشورى) الذين لا يجب أن تمتد الأمور التي تكون محلاً لمشاورتهم إلى مجال أهل الاجتهاد.

ويميز ابن خلدون بين (أهل الاجتهاد) من ناحية و(أهل الشورى) أو (أهل الحل والعقد) أو (الاختيار) من ناحية أخرى، حيث أشار إلى بعد أهل (الاجتهاد) عن ميدان السياسة وعدم إشراكهم ضمن (أهل الشورى)، وفى إطار تفسيره لنظريته فى "العصبية" يحدد ابن خلدون دور أهل الاجتهاد فى الشورى بإصدارهم الفتاوى واستخراج الأحكام الشرعية، أما شورى أحدهم فى السياسة فغير واردة لفقدانه العصبية<sup>(١٠٣)</sup>، ويتضح من ذلك أن دور أهل الاجتهاد فى المعارضة يتحدد فى قدرتهم على إصدار الفتاوى واستخراج الأحكام الشرعية التي توضح ما إذا كان موضوع المعارضة يستند إلى سند شرعى يجعلها مشروعة أم لا، أما دور أهل الشورى بالنسبة للمعارضة فيتحدد بالأمور التي تخرج عن نطاق عمل (أهل الاجتهاد) من نوى التخصص الفقهي، وتتخلص مهمتهم فى إلقاء الضوء على موضوع المعارضة وعرض مختلف الآراء بصدها دون شرط أن تكون لمشورتهم صفة الإلزام كما سبقت الإشارة. ولكن تأتى أهمية (الشورى) من كونها أساساً شرعياً تبنى عليها مشروعية المعارضة فى الإسلام، والتي لا بد وأن تمارس فى إطار ما حدده الدين، ومن هنا احتياج أهل الشورى لمعرفة حكم الشرع بصدد المسألة محل المعارضة وارتباطهم (بأهل الاجتهاد) لإصباغ مشروعية على هذه المعارضة.

وإذا كان لأهل الشورى - وفق حدود معينة - حق المعارضة فى نظام الحكم الإسلامى. فهناك قاعدة أخرى تعطى مشروعية المعارضة للفرد العادى، وهى قاعدة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فهذا المبدأ وفق ما يتفق عليه العديد من المفكرين الإسلاميين والفقهاء لا يشكل فقط واجباً على كل فرد مسلم وإنما يعرض أهم واجبات الحكومة الإسلامية<sup>(١٠٤)</sup>، وهو وفق كثير من التفسيرات الفقهية يعد أمراً وتكليفاً،

ويتسع ليشمل كافة أوجه التعبير عن المعارضة المستندة إلى الشرع، فـ(المعروف) هو كل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه، و(المنكر) يشمل كل ما حرمه الشرع وكرهه، وبالتالي فهي معارضة تعبر عن ضمير الجماعة الإسلامية كلها سواء صدرت من فرد واحد أو من مجموعة من الأفراد، ومشروعية المعارضة وفق قاعدة أو مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إنما ترجع إلى القرآن والسنة، واجتهادات بعض الفقهاء.

## (٢) المقارنة بين مفهوم المعارضة في الفكر الإسلامي ومثله في النظم الديمقراطية الحديثة

من هذا المنطلق يمكن القول أن المعارضة في نطاق الفكر السياسي الإسلامي تعبر عما أرسنه الشريعة من مبادئ، تتعلق بالشورى، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(١٠٥)</sup>، وبالتالي فمفهوم المعارضة ملتصق أساساً بالعقيدة وبالشرعية الدينية. وهو ما يقود إلى التفرقة بشكل أساسي بين مفهوم المعارضة في الإسلام ومفهومها في الفكر السياسي الغربي. ويمكن الاستناد في هذه التفرقة إلى عنصرين أساسيين: الأول، يتعلق بالأساس الفكري والفلسفي للمعارضة في الحالتين. والآخر، خاص بطبيعة الدور الذي تضطلع به المعارضة.

فمن الناحية الأولى نجد أن الأساس الفكري والفلسفي للمعارضة في المفهوم الغربي يقوم على "الحرية" كقيمة أساسية تحكم حياة الفرد والمجتمع، ومن هنا فإن المعارضة بمعناها السياسي ليست إلا جزءاً من التعبير عن هذه الحرية، وفي المقابل فإن المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي ترتبط بالعقيدة في أساسها الفلسفي، وبالتالي ففكرة الحرية أو الإرادة الفردية لا ينظر إليها إلا من خلال هذا الإطار<sup>(١٠٦)</sup>، حتى أن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كتعبير عن حق الفرد في المعارضة إنما يتم في إطار ما تحدده الشريعة، وهو ما يعطى مشروعية لهذا النوع من المعارضة، وحتى عند هذا المستوى فإن الأساس في استخدام هذا الحق (أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) هو من أخص واجبات الحكومة الإسلامية لأن السلطة

العامّة في الإسلام مقيدة بالأحكام الشرعية، وبالتالي فهذه مسئوليتها المباشرة والأولى. وأن كان هذا - في رأى البعض - لا يعفى الفرد من القيام به خاصة وأن الشريعة تمنح له ولاية مباشرة في استعمال هذا الحق<sup>(١٠٧)</sup>.

ويقود ذلك إلى النقطة الأخرى الخاصة بطبيعة الدور الذي تقوم به المعارضة. فالتصور الغربي لمصطلح المعارضة الذي يتحدد على أساس انقسام الحياة السياسية بين طرفين أحدهما يقوم بدور الحكومة والآخر بدور المعارضة، يقابله التصور الإسلامي الذي لا يفرق بشكل قاطع بين الدورين. فالفرد وفق هذا التصور يصير حاكماً ومحكوماً في وقت واحد حيث (كل فرد راع وكل راع مسئول عن رعيته)، ومن ثم فالمعارضة لا تتحدد من خلال الدور ولكنها أميل للتعبير عن موقف يتخذه الفرد بغض النظر عن كونه حاكماً أو محكوماً متى ظهرت الدواعي (الشرعية) لذلك، طبقاً لقواعد الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(١٠٨)</sup>، ولكن تجدر الإشارة إلى أنه فيما يتعلق بمفهوم "الدور" فليس هناك مجال - طبقاً لهذا التصور - لفكرة تبادل "الأدوار" فكل دور يتحدد من خلال الصفات والشروط الواجب توافرها فيمن يؤديه، فالدور الذي يقوم به (أهل الحل والعقد) يختلف عن دور (أهل الاجتهاد) وهكذا، ولا يمكن تصور تبادل الأدوار إلا إذا كانت هناك إمكانية لتبادل الصفات والشروط المطلوبة لتأدية الدور.

وبالتالي فإذا قارنا بين هذا التصور عن طبيعة الدور الذي تؤديه المعارضة في الإسلام وبين التصور الغربي كما عبر عنه روبرت دال على سبيل المثال سنجد تبايناً واضحاً. إذ أن تعريف "دال" للمعارضة يتجه مباشرة إلى الدور الذي تقوم به بغض النظر عن من يقوم بأدائه كما أنه لا يفترض الثبات في القيام به بل أن تعريفه يتسع لإمكانية تبادل الأدوار بين الأطراف المختلفة في الحياة السياسية<sup>(١٠٩)</sup>، بعكس المفهوم الإسلامي الذي تقوم به المعارضة في ذاته، وإنما الدور دائماً ملتصق بأطراف معينة، بمعنى أنه إذا كان المعنى الاصطلاحي الغربي للمعارضة يعترف بتبادل الأدوار بين أطراف يشتركون في لعبة واحدة هي "السلطة". فإنه في المقابل، توضح متابعة الفكر

والتاريخ الإسلامى أن المعارضة لم تقم على مثل هذا الاعتراف بتبادل الأنوار، فالسلطة ظلت حكراً على طرف واحد ومنطق المعاملة مع المعارضة لا ينبع من تبادل الأنوار، ولكن من منطق "الاحتواء" سواء بالسحق أو الاستيعاب<sup>(١١٠)</sup>.

وهناك سبب يمنع قبول فكرة تبادل الأنوار كما فى المفهوم الغربى وهو ما استقر فى الفكر السياسى الإسلامى من عدم السعى لطلب السلطة باعتبارها مطلباً مكروهاً فى ذاتها. وبالتالي فإن أية معارضة يجب أن تكون موجهة أساساً إلى السعى من أجل تطبيق تصورهما الأمثل للشريعة، وليس السعى من أجل السلطة. بعبارة أخرى: إن مفهوم المعارضة فى الإسلام يرتبط بدرجة كبيرة بإضفاء الصبغة الدينية على الصراع السياسى، ومن هنا أصبحت قضية المعارضة فى كثير من الأحيان تتعلق بقضية "الإيمان" و "الكفر" أى بالعقيدة وليس السياسة، ولما كانت الأولى تتسم بالثبات والثانية بالتغير فإن المفهوم الغربى للمعارضة، الذى يتعامل بعيداً عن منطق العقيدة، يعترف بتبادل الأنوار الذى يتفق مع عنصر التغير. وفى المقابل لا يعترف الفكر الإسلامى بالمعارضة إلا فى إطار الشريعة، وبالتالي الثبات، ومن هنا لم تخضع لمنطق "تبادل الأنوار" بينها وبين الحكومة وفقاً لنظام الانتخابات العامة والتصويت، كما هو الحال فى المفهوم الغربى للمعارضة<sup>(١١١)</sup>.

## (٢) أنماط المعارضة فى التاريخ الإسلامى

ظلت المعارضة فى الإسلام تتأرجح وفق شكل الحكم السائد فى كل عصر من العصور التاريخية المختلفة، ولعل أهم صور المعارضة تلك التى يمكن استنباطها من خلال تتبع تطور الخلافة الإسلامية منذ وفاة الرسول [صلعم].

فلا شك أن سلطة الرسول [صلعم] كانت تستمد شرعيتها من مفهوم "الحاكمية" فى الإسلام، أى أنه كان مبلغاً لأحكام الله وشرائعه إلى البشر. ومن هنا فقد كانت سلطته ذات طبيعة خاصة حيث جاءت القرارات المتعلقة بإدارة شؤون الأمة بتدعيم إلهى بالوحى<sup>(١١٢)</sup>. ولأن القرآن لم يحدد بصورة قاطعة شكل الحكم فى



الإسلام فقد بدأت الخلافات بين المسلمين والصراعات السياسية تظهر بعد وفاة الرسول [صلعم]، وهو ما أدى إلى إثارة قضية الخلافة، والصراع حولها خاصة بين الجيل الأول من الصحابة، الذين شكلوا أول جماعة "لحل والعقد". فموقف سعد بن عباد (وهو من الأنصار)، الذي طمح إلى الإمامة قبل أن تتخذها قريش لأبي بكر كان يعد مقدمة "لخلاف السقيفة" - حول أول خلافة للرسول [صلعم] - بين قريش والأنصار. ويشير محمد عمارة إلى (أن الخلاف وقع حين شعرت "قريش" بأن "الأنصار" بعد الهجرة وبخولهم الإسلام يحاولون أن يحتلوا بين العرب "مكانتهم" قبل الإسلام، وأن مدينتهم "يثرب" انتزعت أهمية العاصمة مكة<sup>(١١٣)</sup>). وفي المقابل ظهر تياران بين الأنصار: الأول، يرى طرد المهاجرين من المدينة إن أبوا الانصياع "لسعد بن عباد". والآخر، يرى اقتسام الإمامة معهم. وقد علق "سعد بن عباد" على التوجه الأخير باعتباره تراجعاً من الأنصار قائلاً "هذا أول الوهن".

وفي المقابل دخل اجتماع السقيفة ثلاثة من هيئة المهاجرين الأولين هم: أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، حيث أشار أبو بكر إلى أن الضرورة السياسية تجعل من وضع الإمامة في قريش عامل توحيد للعرب أكثر مما لو وضعت في غير قريش، وبالتالي رفض أبو بكر اقتراح الأنصار بتعاقب الخلفاء بين المهاجرين والأنصار وقدم اقتراحاً قال فيه "... نحن الأمراء وأنتم الوزراء"، وأيد عمر بن الخطاب هذا الموقف استناداً إلى "العصبية"<sup>(١١٤)</sup>.

وانتهى الأمر بمبايعة أبي بكر الصديق أول خليفة للرسول [صلعم]. وإن كانت هذه المبايعة لقيت بدورها معارضة من داخل قريش نفسها، وارتكزت على أن على بن أبي طالب ممثل بني هاشم هو الأحق بالخلافة لعلاقته النسبية بالرسول [صلعم] (زوج ابنته) وقرباته له، واستندت هذه المعارضة إلى أن صفة "بيت الرسول" هي أخص من "القرشية" بل وأخص من "الهاشمية" أيضاً، وكانت هذه بداية لتبلور رؤية في الحكم تريد الاستمرار على نحو ما كان على عهد الرسول من الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية في بيت واحد، وأنه إذا كان رحيل الرسول [صلعم] قد أنهى جمع السلطتين

فى ذات واحدة، فىجب أن يستبدل جمعها فى ذات البيت بدلاً من ذات الفرد، ويعبر على بن أبى طالب عن ذلك بقوله " .. أتكون الخلافة بالصحابة ولا تكون بالصحابة والقرابة؟" (١١٥).

ومن هنا يناقش محمد عمارة مسألة الإجماع على أول خلافة بعد الرسول (صلعم) - أى خلافة "أبى بكر" - ويرى أنها لم تحدث، فموقف "سعد بن عباد" ظل ثغرة تمنع انعقاد الإجماع على خلافة "أبى بكر" طوال مدة الخلافة، وكذلك موقف "على بن أبى طالب" الذى أيد "أبوسفيان بن حرب" وكان على رأس بنى أمية، (وقد عينه الرسول (صلعم) مباشراً لجمع الصدقات فى بعض الأنحاء)، وامتنع عن بيعه أبى بكر وأرادها لعل، ولم يبايع حتى طلب "عمر بن الخطاب" من "أبى بكر" أن يمنحه ما يجمعه من صدقات لقاء بيعته (١١٦).

ويأتى النموذج الثانى لتعيين الخليفة والذى أرساه أبو بكر الصديق (أول الخلفاء) حين قام بتعيين من يخلفه، وفيه يصبح القائد هو مصدر الشرعية، حيث أن اختياره لمن يخلفه يعطى له الشرعية التى تجعله مقبولاً من المحكومين (١١٧)، ومن هنا لم يحدث صراع على السلطة بالمعنى الدقيق، وإن كان هذا لم يمنع الجدل حول الخلافة والتنافس عليها (١١٨).

وتأتى خلافة عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين ليظهر نموذج جديد فى تعيين الخليفة بخلاف النموذجين الأولين، وهو النموذج الذى اتبعه عمر، فقد حدد الخلافة فى عدد معين يتم من بينهم اختيار الخليفة قبل أن يطرح هذا الاختيار للحصول على التأييد العام (١١٩)، ويتولى "عثمان" الخلافة عادت "العصبية" لتحتل المكان الأول فى اختيار الخليفة حيث استأثرت "قريش" بالسلطة سواء كانت متمثلة فى الخلافة العامة أم فى ولاية أمور الناس فى الأقاليم والإمارات (١٢٠). وكانت عصبية قريش وقتئذ فى قبيلة "بنى أمية"، وقد حدثت تغييرات فى عهد "عثمان بن عفان" لصالح قريش والأمويين بالذات، ويعد ست سنوات من حكمه برزت مظاهر لسخط عام على استئثار قريش بالسلطة، وقد اقترح "معاوية بن أبى سفيان" على الخليفة أن يؤمن له

السلطة بالقوة، ويسمح له باحتلال المدينة بجيش الشام، وأن يأمر بنفى شيوخ المهاجرين وكبار أصحاب الرسول(صلعم) وبقية (أهل الشورى) عن المدينة قمعاً للمعارضة.

وأدى استمرار الخليفة فى رفض إجراء أي إصلاحات إلى تزايد السخط واستمرار المعارضة لحكمه والتي وصلت إلى حد المطالبة باعتزاله الخلافة، وقد كانت الهيئة التى سميت بهيئة المهاجرين الأولين أول الداعين للخروج على الخليفة، وانتهى الأمر بمقتل الخليفة الثالث "عثمان بن عفان"، وتولى "على بن أبى طالب" الخلافة، الذى مثل آخر الخلفاء الراشدين، وسجل عهده منذ اللحظة الأولى لتوليهِ الخلافة قمة الصراع على السلطة، حيث بدأ مع شركاء هيئة المهاجرين الأولين أى شركاء (أهل الشورى)، وانتهى بموقعه "الجميل"، بالبصرة ليبدأ الصراع الأشد مع "معاوية بن أبى سفيان"، الذى نافسه على الخلافة وهو الصراع الذى أدى إلى ظهور فرقة الخوارج، التى مثلت الثورة المستمرة والخروج الدائم على السلطة والسلطان، كما كان بداية ظهور الفرق المنظمة فى التاريخ الإسلامى.

فقد وصل الصراع بين "على بن أبى طالب" و "معاوية بن أبى سفيان" إلى حد الاقتتال، وعندما بدأ أن مسار القتال يميل لصالح "على" طالب "معاوية" بالتحكيم، ورغم أن الأول عارض تلك الدعوة، إلا أنه عاد وقبلها تحت الحاح كثير من أهل اليمن، وقبل إيقاف القتال بينهما، وهنا انقسم جيش على إلى قسمين: الأول، يرفض التحكيم، ويدين "على بن أبى طالب" ويطالبه بالاعتراف بالذنب والتراجع عنه، ورغم ميل الأخير إلى هذا الرأى، إلا أنه أبى أن يعترف بأن قبوله للتحكيم كان خطيئة تستوجب التوبة. والآخر، قبل التحكيم مع "على" وتراجع عن القتال وكان هذا الفريق يشكل الأغلبية.

ويعد أن ظهرت نتيجة التحكيم التى أسفرت عن عزله وتثبيت معاوية، لم يكن أمامه سوى الفريق الذى رفض التحكيم ليواصل معه القتال، إلا أن هذا الفريق بدوره أصر على ضرورة إعلانة التوبة، ولما رفض فارقه وأعلن الخروج عليه وعلى أهل الشام معاً. هكذا نشأت فرقة "الخوارج" التى رفعت شعار "لا حكم إلا لله" وأختاروا أميراً

جديداً للمؤمنين هو عبدالله بن وهب، الذي بايعوه بعد شهر من نتيجة التحكيم، ولم يكن الخليفة الجديد من قريش أو من هيئة المهاجرين الأولين، وكان هذا أول تمرد على ضرورة انتساب الخليفة إلى عصبية معينة<sup>(١٢١)</sup>.

ويتضح مما سبق أن خلافة "على بن أبى طالب" أكدت على مبدأ "العصبية" فى اختيار الخليفة، والتي ارتكزت هنا ليس فقط على انتمائه لقريش وإنما أيضاً "لبنى هاشم"، وأكثر من ذلك علاقة القرابة والنسب التى تربطه بالرسول، وبدا ذلك واضحاً فى رسالة "على" إلى "معاوية" التى أشار فيها إلى أحقيته بالخلافة من دون معاوية<sup>(١٢٢)</sup> (الذى لم يكن من هيئة المهاجرين الأولين)، ومفاجئاً بنسبه وانتمائه لبنى "هاشم". بعبارة أخرى لعبت القبيلة دوراً هاماً فى الصراع على السلطة وفى تحديد مصدر شرعية الخليفة.

ويصف محمد عمارة هذا الصراع بقوله (... إن الصراع على السلطة والإمارة تحركه عوامل كثيرة بعضها قبلى وبعضها اقتصادى وبعضها قومى ولكن القوم غلبوا عوامل صراعهم هذا وأسبابه بغلاف من الدين والعقيدة كى يشحنوا الهمم فتحارب كما يحارب الناس فى المعارك المقدسة لنصرة الغايات المقدسة..)<sup>(١٢٣)</sup>.

ويانتهاء عهد الخلفاء الراشدين انتهى هذا النموذج للخلافة واتخذت شكل الملك بعد أن ولى معاوية<sup>(١٢٤)</sup> الحكم بالقوة وجعل الخلافة وراثية لبنى أمية، وقد بدأ عهده بقوله: (... أما بعد فإننى والله وما وليت أمركم حين وليته وأنا أعلم أنكم لا تسرون بولائتى ولا تحبونها، وإنى لعالم بما فى نفوسكم من ذلك ولكنى خالفكم بسيفى هذا مخالسة، وإن لم تجلوني أقوم بحقكم كله فارضوا عنى ببعضه..)<sup>(١٢٣)</sup>. وقد حاول "معاوية" فى البداية أن يعطى حكمه صبغة دينية، عن طريق حصوله على البيعة بعد تنازل "الحسين بن على" عن الخلافة. إلا أن هذا فى الواقع تم تحت تسلط سيف "معاوية" ورغبة الجموع فى حقن الدماء. وبذلك فإن السلطة لم تكن حصاد البيعة بل كانت البيعة محصلة للسلطة<sup>(١٢٤)</sup>.

وكان التحول فى أسلوب انتقال السلطة والوصول إليها نذيراً للتحول من نموذج الخلافة القائم على الشورى إلى نموذج الملك، رغم الإبقاء على تلقيب الحاكم بلقب "ال خليفة" أو "أمير المؤمنين"، ولكن المعيار كان بتغيير نظام الحكم السائد والذي أصبح شبيهاً بالملكية حتى أنه ينظر إلى "معاوية" على أنه مؤسس أول ملك فى الإسلام (١٢٥).

وما يهم فى هذا الصدد هو موقع المعارضة فى ظل هذا النموذج، والتي تعرضت لكثير من أساليب القمع بسبب تغيير طبيعة الحكم. فقد صاحب نموذج الملك ظهور لقب " خليفة الله" وهو اللقب الذى رفضه أبو بكر من قبل فى ظل نموذج الخلافة، فكان علامة على تغيير طبيعة الحكم وتحوله من الخلافة إلى الملك، وكان لهذا المصطلح دلالة إذ أنه يعبر عن أن الخليفة يحكم "بالحق الإلهي" (١٢٦)، كما اعتمد الخليفة "معاوية بن أبى سفيان" لتأكيد ملكه على بعض التيارات والمذاهب الفقهية لتبرير حكمه وأفعاله، ومن ذلك فلسفة "الجبرية" حيث أظهر أن ما يقوم به من أعمال هو بقضاء الله وقدره، وهو ما يسرى على أفعال حكام بنى أمية كلهم التى كانت تتم - وفق تبرير الدولة - بقضاء الله وقدره ويتوجب على المسلمين الخضوع لها يوماً، مادام ليس فى مقدور الإنسان أن يعارض سلطة الله ولا أن يمنع نفسه عن قضاء الله وقدره فعلى المسلمين إذن بحكم هذه "الجبرية الإلهية" أن يستسلموا للحكم الأموى لأنهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره (١٢٧).

وبالمثل تم استخدام تيار "الإرجاء" لتحقيق نفس الغرض ويتمحور فكر "المرجئة" حول فصل الإيمان عن العمل، إذ أن فلسفتهم تقوم على أن الإيمان تصديق بالقلب ولا تضر معه معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقد اتخذ المرجئة بذلك موقفاً مناقضاً لموقف الخوارج الذين حكموا بالكفر على مرتكبي الكبائر، أى أن كلا الطرفين قد أمسك فى هذه القضية بالطرف الأقصى من الخلاف فى مسألة الحكم على الإيمان. ورغم أن تيار الإرجاء قد لعب دوراً فى تبرير مظالم بنى أمية وغيرهم من الأمراء إلا أن "الإرجاء" لم يكن تياراً واحداً فبالى جانب "المرجئة" الذين برروا مظالم بنى أمية ووظفوا

فكرة الفصل بين الإيمان والعمل في خدمة الحكم كان هناك تيار آخر اتخذ من "الإرجاء" وأصوله الفكرية أسلحة للدفاع عن العامة وبالذات عن الذين انخرطوا في سلك الاتجاه الجديد من أبناء البلاد المفتوحة<sup>(١٢٨)</sup>.

وكما نشأ فكر الخوارج نشأة سياسية في إطار الصراع على السلطة، نشأ "المرجئة" نشأة سياسية وارتبطت عقيدتهم بقضايا السياسة سواء ما اتصل منها بالخلافة مباشرة، أو ما تعلق بموقف الدولة الأموية من الشعوب غير العربية التي دخلت في الإسلام.

ظهر "الإرجاء" في عهد بني أمية وأول من قال به هو الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب (٩٩هـ أو ١٠٠هـ). واتخذت بعض تياراته موقف المعارضة للأمويين<sup>(١٢٩)</sup>، كما جمعت بعضها بين "الإرجاء" و"الجبر".

وفي المقابل كان هناك تيار يعرف بتيار "الإرجاء المحض" لتمييزه عن الإرجاء الذي كان أصحابه في صفوف المعارضة، وتشير بعض الكتابات إلى أن أول من قال بالإرجاء "المحض" هو معاوية وعمر بن العاص (ويعنى أنه لا يضر مع الإيمان معصية) فالإرجاء هنا معناه الفصل بين الإيمان والعمل وتأخير العمل عن الإيمان كما هو عند "الجهنم بن صفوان" ولكن "الجهنم" كان قد وضع هذا المبدأ وهذه العقيدة وذلك الموقف في صف المستضعفين الذين يمانون من ظلم الحكماء. أما "معاوية بن أبي سفيان" وعمر بن العاص ومن وقف موقفهما من الإرجاء فإنهم كانوا يبررون للسلطة ويدفعون بهذه العقيدة إدانة "الخوارج" لهم بالكفر لارتكابهم الكبائر، وإدانة "المعتزلة" لهم بالفسق<sup>(١٣٠)</sup>.

ومن هنا تبرز العلاقة القوية بين "الإرجاء" والسياسة، أو بين المذاهب الفقهية بشكل عام ووظيفتها السياسية، فالإرجاء كان دائماً موقفاً سياسياً بقدر ما هو موقف فكري<sup>(١٣١)</sup>، كما كان وسيلة استخدمتها المعارضة حيناً والحكم حيناً آخر لإضفاء شرعية دينية على سلوكهما السياسي.

وفى ظل الدولة الأموية برزت فرقة أخرى معارضة لسياسات الدولة القمعية واضطهادها لاختلاف قوى المعارضة وممارستها لسياسة التمييز تجاه العناصر غير العربية، والأمر الذى أثار استياءً واسعاً بين جموع الشعب، واشتركت فى الثورة على الأمويين جميع القوى والشرائح الاجتماعية المعارضة لحكمهم وفى مقدمتها الخوارج والشيعية والموالى.

جاءت حركة "الخوارج" تعبيراً عن النخبة المتزايدة فى المجتمع العربى الإسلامى نتيجة لما كان يكمن فى داخله من تناقضات اجتماعية واقتصادية وسياسية، ويصف البعض "الخوارج" بأنهم كانوا بمثابة حزب ثورى جماهيرى يعبر عن الفئات المستأنة، ووفقاً لهم فإن جموع الناس هى التى تمنح الخليفة سلطته العليا، أما إذا عجز الخليفة عن القيام بمهام الخلافة أو إذا كانت سياسته العامة لا تعود بالخير على الجماعة، فلها أن تعزله، بل تقتله، وليس لزاماً أن يكون الخليفة "قرشياً" بل كانت الخوارج ترى أنه يمكن أن يكون عربياً من أية قبيلة عربية وحتى أن يكون عبداً حبشياً بشرط أن يكون مسلماً نقياً ورعاً<sup>(١٣٢)</sup>.

وقد ربط الخوارج بين "العمل والإيمان" غير أنهم غالوا كثيراً واعتبروا أن كل مسلم لا يأخذ بقولهم "كافر" لابد من الجهاد ضده، كما أكثروا من ممارسة العنف الدموى ضد خصومهم<sup>(\*)</sup> وهاجم "الخوارج" الأمويين باعتبارهم حائزين مفتصبين لأنهم حولوا نظام الخلافة كما كان أيام الراشدين إلى نظام الحكم الفردى الوراثى أو الملكى، كما هاجموا "معاوية بن أبى سفيان" عندما هم بدخول الكوفة لينال بيعتها، كذلك هاجموا ولاته فى الكوفة والبصرة باستمرار.

وقد شغلت ثورات العراق الدولة الأموية فاشتد اضطهادها لهم، خاصة وأن أهلها مثلوا دائماً قوة تمرد سياسى على السلطة، واتخذوا جانب المعارضة، وقام "الخوارج" الحكم الأموى وأيدوا الثورات المناهضة له فى مختلف الأمصار ومن ذلك ثورة "عبد الله بن الزبير" فى الحجاز، كما نما تيار الخوارج فى مصر، ويعد تقجر العديد من الصراعات القبلية فى قلب الدولة الأموية بدأت حرب أخرى بين "الخوارج"

وعبدالله بن الزبير" الذي انتزع لنفسه البيعة من الحجاز والعراق واليمن ومصر وكان لهذا الصراع أثره فى إتهاك الطرفين مما سهل على الخليفة عبد الملك بن مروان القضاء على ثورة ابن الزبير أولاً ثم استعادة العراق والمشرق إلى حكمه ثانياً.

وانتهز الخوارج فرصة اضطراب الأوضاع فى العراق إثر وفاة أميره فى أوائل سبعينيات القرن الهجرى الأول فتقدموا حتى وصلوا نهر دجلة وصك قائدهم "قطرى" العملة باسمه عام ٧٥هـ - ٦٩٤م (١٢٣).

وعندما حكم "الحجاج بن يوسف" العراق والمشرق لمدة عشرين عاماً (٧٥ - ٩٥هـ) مارس القمع ضد معارضيه وكان شديد القسوة على الخوارج "الأزارقة" وشن حملة واسعة للقضاء عليهم مما أدى إلى فرقتهم، ومن بقى منهم فى المدن، فقد أعلن الطاعة وانصرف كثير منهم إلى الوعظ الدينى، ومن القرن السابع الميلادى كان "الأزارقة" قد اختفوا من المسرح السياسى وخلفتهم طائفة "الاباضية" التى كانت أكثر اعتدالاً منهم<sup>(١٣٤)</sup>، وقد حاول الخليفة "عمر بن عبد العزيز" ضمن إطار سياسته الواقعية فى دعم الدولة، بتوسيع نطاق التأييد الشعبى لها والتقرب من ممثلى الخوارج وأمر بإيقاف الحملات العسكرية ضدهم وبعث إليهم بطلب مناظرتهم اعتقاداً أنه يستطيع إرضاءهم، وقد نجح عمر بن عبد العزيز على الأقل فى تخفيف حدة عنفهم<sup>(١٣٥)</sup>.

هكذا نشأ "الخوارج" نشأة سياسية وظلوا مجمعين على بعض المبادئ الأساسية<sup>(١٣٦)</sup> مثل أن "الإمامة" للأصلح بصرف النظر عن النسب والجنس واللون، وأن الاختيار والبيعة هما السبيل لتنصيب الامام وضد فكر الشيعة فى النص عليه من السماء، وأن الإمامة فى الغرور، وينكرون قول أهل السنة أنها من أصول الدين فمحصرتها عندهم ليس الكتاب ولا السنة وإنما رأى، وأكدوا أنهم فى تقييم التاريخ السياسى الإسلامى مع إمامة أبى بكر وعمر ومع إمامة عثمان قبل السنوات الست الأخيرة من إمامته ومع إمامة "على" قبل التحكيم، كما رأوا أن مرتكبى "الكبائر" أو الذنوب الكبيرة كافرون، وكانوا يعنون بهم أساساً بنى أمية وولاتهم ونظامهم العسكرى والسياسى، وكانوا مع الثورة المستمرة والخروج الدائم وتجريد السيف ضد "أنمة



الجور"، كما قالوا "بالعدل والتوحيد" و "الوعد والوعيد" و "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

وبشكل عام يمكن القول أن فلسفتهم في الإمامة هي في الأصل في القواعد التي حكمت موقفهم منها فهم يختارون من تتوافر فيه شروطها دون التقيد بالنسب أو الجنس أو اللون وهم يعزلون الإمام إذا نقض الشروط<sup>(١٣٧)</sup>، ولما كانت أغلب ثوراتهم قد قامت ضد بني أمية التي تتركز فيها عصبية قريش فإن صراع الخوارج يمكن اعتباره - في جانب كبير منه - أنه كان ضد "العصبية القريشية" ولذلك لم يختاروا أميراً واحداً من القرشيين<sup>(١٣٨)</sup>، أما فيما يتعلق بحركتهم السياسية فكانوا دائماً من "الثوار" ومن أكثر الفرق لجواً إلى العنف. ويقتضى إعلانهم الثورة اتفاق أربعين شخصاً على ضرورة خروجهم على الحاكم. وقد بلغ عدد ثوراتهم حوالي ٢٩ حركة مسلحة بدأت بالخروج على "علي بن أبي طالب" بعد التحكيم، وكانت آخر ثوراتهم في مكة والمدينة بقيادة "حمزة الشامي" عام ١٣٠هـ<sup>(١٣٩)</sup>.

أما الشيعة فقد كانوا من أقوى فرق المعارضة وأكثرها نفوذاً وشعبية خاصة بعد المذابح التي تعرضوا لها إلى جانب عوامل الملاحقة والاضطهاد وهو ما جعلهم يلجأون إلى العمل السري المنظم وإلى "التقية" والكتمان. وقد بدأت دعوتهم "علوية" في أسلوبها وتنظيمها وأهدافها وقياداتها ثم أخذ بنو العباس ينخرطون فيها. وقد أعلنت ثورة بني العباس (وهم من الهاشمين) عام ١٢٩هـ وقضت على الأمويين عام ١٣٢هـ، أي ٧٥٠م لتقيم الدولة العباسية<sup>(١٤٠)</sup>. وقد اعتمد العباسيون كسلافهم على "الجبرية" كسلاح ديني لتوطيد مواقعهم السياسية وتعزيز حكمهم المطلق. وعبر عن ذلك أبو العباس أول خلفاء بني العباس في خطبة يبيعه للخلافة بقوله: "الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه فكرمه وشرفه وعظمه واختاره لنا وأيده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه القوام به والزادين عنه والناصرين له"، وهي نفس نظرية الحكم الإلهي كما عبر عنها ثاني خلفاء العباسيين أبو جعفر المنصور قائلاً: "أيها الناس أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه ورشده"، ولم يتغير جوهر الحكم رغم تولى المؤمن

الخلافة واتخاذها "الاعتزال" مذهباً رسمياً للدولة. وقد أعاد الخليفة المتوكل (الذي تولى الحكم عام ٢٣٢هـ / ٨٧٧م) الاعتبار لمذهب أهل السنة ونكل في المقابل بالمعتزلة، الذين واجهوا محنة كبرى على يد التيار السلفي والحنبلية والتيار الأشعرى والرافضين لسلطان العقل الذي قال به تيار الاعتزال، وقد توالى ثورات الشيعة في عهد بنى عباس وقتل معظم قادتهم في المعارك التي دارت بينهم وبين العباسيين في سائر أنحاء دولة الخلافة<sup>(١٤١)</sup>.

ويجدر القول أن السلطة سواء في الدولة الأموية أو العباسية استخدمت التيارات المذهبية وفق ما يتراعى لها ويخدم في النهاية الحكم القائم سواء كان مع المرجئة أو الجبرية أو المعتزلة. في هذا السياق برزت في التاريخ السياسي الإسلامي ثلاثة تصورات كبرى للحكم منذ بداية الحكم الأموي الأول، يرى أن الخلافة يجب أن تعود لـ"علي بن أبي طالب" بسبب حجتين أساسيتين مترابطتين هما - قرابته من النبي، ثم قدمه في الإسلام بحيث تظل الخلافة امتيازاً في عائلة الرسول (صلمع) (وهو موقف الشيعة)، والثاني، هو تصور الخوارج الذين رأوا أن الخلافة توؤل إلى أفضل عناصر الأمة دونما أى اعتبار للولادة، وهى خلافة مؤقتة لأن الخليفة يبقى معرضاً للإسقاط إذا خرج على الشريعة. والثالث، هو موقف من دافعوا عن الخلفاء الأمويين والعباسيين، وهو موقف يقول إن الحاكم الذى اختارته الأمة يتولى قيادتها بحسب مبادئ الشريعة، ويدافع عن مصالحها دون أن يخاف العزل أو الإسقاط. وقد تحايل الحكام لأخذ البيعة لهم لجعلها وراثة بتعيين أبنائهم أو أخذ البيعة لهم<sup>(١٤٢)</sup>.

والواقع أن تعدد التيارات والفرق المذهبية التى عرفها نظام "الخلافة" على مر التاريخ الإسلامى، والتى صبغت كلاً من الحكم والمعارضة. قد أدت فى النهاية إلى انتفاء وجود نظام سياسى مستقر له قواعد ثابتة تمارس من خلالها السلطة. وتضمن فى الوقت نفسه حق المعارضة السياسية دون اللجوء إلى "التكفير"، أو المساس بالعقيدة، أو ممارسة العنف خروجاً على الحاكم. ولعب كثير من الفقهاء والمشرعين دوراً

فى تبرير الحكم المطلق، ولعل "الخلفاء" أنفسهم دفعوهم إلى ذلك، وامتد الأمر إلى الحكام والولاة وإلى كافة أجهزة الدولة، خاصة بعد ازدياد التوسع فى الفتوحات الإسلامية وهو ما كرس أسس الحكم الفردى (١٤٣).

فقد اتخذ نظام الإمارة - وفقاً للماوردى - أشكالاً ثلاثة هى: إمارة استكفاء، وهى التى يفوض فيها الخليفة من يختاره للولاية تفويضاً عاماً فى كل شؤونها وهى سبعة: النظر فى تدبير شؤون الجيوش، النظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكم، جباية الخراج، حماية الدين والزود عن النساء، إقامة حدود الله وحقوق الزميين، الأمانة فى الجمع، تسيير الحاج، وإمارة الاستيلاء، وتعنى أن يستولى الأمير بالقوة على البلاد ويترك له الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين، وإمارة خاصة، بمعنى أن يقصر الخليفة عمل الوالى على تدبير الجيش وسياسة الرعية والزود عن النساء دون التعرض للقضاء والأحكام وجباية الخراج والصدقات.

ويمكن إثارة قضيتين أساسيتين واجهتهما "الخلافة" بعد اتخاذها شكل الملك الأولى، هى مشكلة انتقال الحكم والأخرى، هى سلطة الخليفة، والتى انتهت بضعف نظام الخلافة نفسه قبل زوال آخر خلافة وهى الخلافة العثمانية، فرغم أن الأمويين اعتمدوا على مبدأ "العصبية" فى تنصيب الخليفة حيث أنهم مثلوا أهم عناصر قبيلة قريش إلا أنهم لم يستطيعوا وضع مبدأ ينظم مسألة انتقال الحكم ويحدد لكل خليفة وريثه من بعده فقامت منازعات مفتوحة عند موت كل خليفة لم يتخذ فى حياته التدابير الضرورية لى يخلفه ابنه، وعند العباسيين كانت شرعيتهم الخاصة معتمدة على النصوص القرآنية التى تعطى الأفضلية فى الميراث للعم، وإذا كان الأمر قد استقر لهم مثلما استقر للأمويين أى داخل العائلة إلا أنهم كانوا مضطرين أيضاً لأخذ الاعتراف الرسمى من قبل الأمة لكل وارث، وتسبب استمرار هذا الوضع - أى عدم وضع قواعد محددة للوراثة - فى تفجير مشاكل ولاية الخليفة ولم يكن سن الرشد محدداً مما خلق مشاكل حقيقية بسبب توريث الحكم لمن هو دون هذه السن (١٤٤).

ومن هنا يمكن القول أنه بموجب التحول في شكل الخلافة ساد الحكم العائلي الوراثي إلا أن غياب القاعدة الوراثية أتاح الفرصة لتفكك وتجزئة الخلافة وضعفها، وارتبط بهذه المشكلة قضية أخرى خاصة بتحديد سلطات الخليفة، فقد أظهر العصر العباسي بالتحديد هذه القضية بقوة، حيث احتفظ الخليفة لنفسه بحرية واسعة في العمل وفي تطبيق النصوص والاجتهادات، وامتلك سلطات واسعة في شؤون القضاء رغم تفويضه ليعض سلطاته إلى القضاة الذين كانوا يتقيدون بأحكام الشرع ولكنه احتفظ لنفسه بحق نقض الأحكام الجائرة كذلك فقد كان الخليفة مسئولاً عن حفظ النظام، وبالتالي كانت له سلطة العقاب كما كان يمارس سلطته على "الأسواق" عن طريق "المحتسب" وهو المكلف بمراقبة الأسواق وجمع الضرائب العامة وفرض "الأخلاقيات" الإسلامية، وبذلك كان الخليفة يهيمن على السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ولم يكن هناك فصل بين هذه السلطات.

وإلى جانب ذلك احتفظ الخليفة لنفسه بحق فرض المذهب العقيدى الذى يراه على الدولة كما حاول أن يفعل الخليفة المأمون بفرض العقيدة الاعتزالية في بداية القرن التاسع على كل الذين يتولون مهمة قضائية، وفي بداية القرن العاشر برزت العقيدة التقليدية "الحنبلية" ومع القرن الحادى عشر اعتمدت هذه العقيدة بصفة رسمية من قبل الخليفة الذى حاول أن يحارب نفوذ الأمراء "البويهيين" نوى الميول الشيعية، ومن هذا المنطلق حاول الخليفة أن يجمع كل "انحراف عقائدى" ويقود حملات عسكرية ضد القضاة الذين كانوا أنصاراً لعقيدة مناوئة للعقيدة الرسمية<sup>(١٤٥)</sup>، واستمر الأمر في الدولة العباسية كما كان في الدولة الأموية.

ولكن ضعف الدولة العباسية أدى في النهاية إلى تجزئة السلطة خاصة بعد اتساع الخلافة، وارتكزت السلطة أساساً على قوة السلاح أكثر مما ارتكزت على الرضاء العام وكان على الفقهاء عبء تعديل نظرياتهم وفق ما تقتضيه المصلحة السياسية فبعد الفقيه أبو حامد "الغزالي" الذى كان يرى أن صاحب القوة أى السلطان يمكن أن يعين الخليفة، قام ابن تيمية - فى الحقبة التى تلت الغزو المغولى -

بطرح جديد للمفاهيم القديمة للإمامة أى أسس السلطة العباسية حتى لا تقول لأى شخص يستولى عليها، ولكن بعد زعزعة الشرعية السنية فى أعقاب الغزو المغولى لم تجد مدافعاً عنها متحمساً غير السلاطين الممالك ويعدها شاعت فكرة أن السلطان القائم مادام يحترم الشريعة الإسلامية ويفرض التنفيذ بها يستحق لقب خليفة وساعد ذلك السلاطين العثمانيين فيما بعد رغم إعلان تمسكهم بالخلافة<sup>(١٤٦)</sup>.

فقد بدأت تظهر عوامل الأزمة داخل أرجاء الامبراطورية التى شيدها الخلافة العثمانية مع مطلع القرن السابع عشر وتمثل ذلك فى ضعف القيادة المركزية وقيام ثورات الولاة والأمراء المحليين، وتوقف الفتوحات وتراجع الجيش العثمانى الذى قلت موارده وأصبح هو نفسه مصدراً للقلق وتحريك الثورة داخل الامبراطورية<sup>(١٤٧)</sup>، وكان الطبيعى فى ظل هذه الأحوال أن يستشري الفساد وسوء الإدارة، والذى زاد منه اشتداد الأزمة الاقتصادية وعجز نظام السلطنة العثمانية عن تأمين الولاء اللازم للحفاظ على سلطتها فى الولايات<sup>(١٤٨)</sup>، فى هذا الإطار بدأ يظهر تيار يدعو إلى إصلاح مؤسسات الدولة وكشف أسباب الانحطاط التى حلت بالامبراطورية، وبدأت الدعوة إلى الإصلاح تتوجه بشكل أساسى إلى القطاع العسكرى والإدارى والمالى فى الدولة.

وشهد القرن الثامن عشر صيحات معاتلة للإصلاح، لم تكن فقط بتأثير عوامل التفكير والانحلال الداخلى الذى أصاب الخلافة العثمانية، وإنما أيضاً بتأثير التحدى الذى بدأت تجسده أوروبا، والذى بدأ أثره واضحاً فى أواخر القرن، أى فى فترة حكم السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٨)، الذى شهد عدداً من السياسات الإصلاحية، وقد وقف رجال الدين ممثلين عن المؤسسة الدينية ضد هذه الإصلاحات واعتبروها نوعاً من "البدعة والكفر"، وهكذا برز اتجاهان متوازيان من خلال حركة الإصلاح التى بدأت فى عهد السلطان سليم الثالث: الأول، هو الاتجاه الإصلاحى والذى تأثر بالتجربة الغربية فى بناء الدولة والمؤسسات. والآخر تمثل فى الاتجاه المحافظ الذى عبر عنه رجال الدين الذين شكلوا مركز قوة ترسخ فى البنية المؤسسية للدولة العثمانية وكان

لهم هيمنتهم المعنوية وقدرتهم على إصدار "الفتاوى" أى امتلاكهم لقوة "الإجازة" و "التحريم" فى المجتمع، وقد قاوم هذا الاتجاه المحافظ حركة الإصلاح التى قام بها السلطان سليم الثالث، وكانت هذه "الثنائية" هى أحد أبرز جوانب أزمة السياسة الإصلاحية العثمانية طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين<sup>(١٤٩)</sup> ولم يكن هذا الجانب هو العائق الوحيد أمام حركة الإصلاح داخل الخلافة العثمانية، وإنما لعب العامل السياسى دوراً هاماً حيث شكل الاتجاه العدائى للقوى الاستعمارية الغربية ومشاريعها لاقتسام الإمبراطورية العثمانية، جانباً آخر من جوانب هذه الأزمة بسبب ما ترسب فى الوعى الإسلامى من الخلط بين الاتجاه الإصلاحى والسياسة الغربية، ورغم ذلك فقد حملت الإصلاحات التى شهدتها القرن الثامن عشر والتاسع عشر طابعاً تحديثياً على النمط الغربى، فقد شهدت الخلافة العثمانية فى عهد السلطان محمود الثانى حركة إصلاح أخرى عرفت باسم سياسة "التنظيمات" -<sup>(١٥٠)</sup>، وتم تشكيل جيش جديد، كما برز الاهتمام بالعلوم فتم انشاء مدرسة للطب الحديث، واستمرت محاولات الإصلاح فى عهد خلفه السلطان عبد الحميد وإن لاقى هذه المحاولات فى الحالتين معارضة من جانب "الفقهاء" الذين شكلوا المعارضة التقليدية لمحاولات الإصلاح واعتبروا أنفسهم المدافعين عن "الإسلام". وهو ما جعلهم يضعونه معهم فى موقف دفاعى<sup>(١٥١)</sup>.

ويمكن القول إجمالاً إن حركة الإصلاح التى شهدتها الخلافة العثمانية فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين جاءت كرد فعل للمجتمع الإسلامى على الاحتكاك بالحضارة الغربية الحديثة، وكان لهذه الحركة اتجاهان: الأول، سياسى وتمثل فى جهاز الدولة واستتبعه بناء جهاز إدارى واستصدار العديد من القوانين المنظمة لقطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية. والآخر، فكري عبرت عنه الحركة الفكرية والأدبية لكتاب عثمانيين مجديين وكذلك الحركة السياسية الليبرالية الدستورية التى نشأت كحركة معارضة لسياسة السلطان عبد الحميد الثانى ومثلتها تنظيمات "تركيا الفتاة"، ثم "جمعية الاتحاد والترقى" وحزب "الحرية والائتلاف"، والجمعيات الإصلاحية المختلفة<sup>(١٥٢)</sup>.

واستمر هذا الاتجاه الإصلاحى ينمو بشكل متواز مع الاتجاه التقليدى الذى شكله رجال الدين حتى انتهى الأمر بإلغاء نظام الخلافة على يد كمال الدين أتاتورك فى تركيا عام ١٩٢٤.

إن أهمية التعرض لشكل الحكم وأنماط المعارضة فى التاريخ الإسلامى كما جاء فى هذا المبحث ترجع إلى ما تشكله من أساس وإطار تاريخى لفهم وتفسير الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة والتي تشكل فى جانب هام منها حركة "إحياء" لهذا التاريخ سواء على مستوى التصور المثالى لشكل الحكم والذى ترجمته من خلال مطالبتها بإرجاع نظام "الخلافة" منذ ظهور أول حركة سياسية إسلامية ممثلة فى جماعة الإخوان المسلمين، أو على مستوى المعارضة للحكم القائم، وحيث شكل نفس التاريخ مصدر إلهام للعديد من الجماعات الإسلامية المعاصرة التى اقترت فى حركتها السياسية وأسلوبها العنيف للمعارضة من منهج "الخوارج".





# هوامش الفصل الأول

R. Dahl, C. Lindblom, Politics, Economics and Welfare, (New York: Harper and Row, (١) 1975) p. 294.

R. Dahl, Polyarchy, (New Haven: Yale University Press 1971) p. 203. (٢)

R. Dahl, The Introduction, in R. Dahl, (ed.), Regimes and Oppositions, (New Haven: (٣) Yale University Press, 1973) pp. 1-4.

Ibid, pp. 10-11. (٤)

Ibid, pp. 12-13. (٥)

Ibid, pp. 13-15. (٦)

Ibid, pp. 15-16. (٧)

Ibid, pp. 18-19. (٨)

Ibid, pp. 20-21, 24. (٩)

Ibid, p. 25. (١٠)

Robert A. Dahl, Patterns of oppositions, in R. Dahl, (ed.), Political Opposition in (١١) Western Democracies, (New Haven: Yale University Press., 1965) pp. 332-347.

(١٢) فيما يتعلق بالمنافسة الحزبية وتأثيرها على شكل المعارضة والنظام السياسي انظر، صلاح سالم صالح، المنافسة الحزبية في مصر ١٩٧٦ - ١٩٩٠، رسالة دكتوراه غير منشورة مقدمه إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١ - ٥٧.

Ibid, pp. 334-337. (١٣)

Ibid, p. 341. (١٤)

Ibid, pp. 344-346. (١٥)

Ibid, p. 348. (١٦)

(١٧) د. كمال المنوفى، نظريات النظم السياسية (الكويت: وكالة المطبوعات ١٩٨٥) ص ص ١١ - ٢٤.

Ibid, pp. 349-354. (١٨)

في دور الثقافة السياسية انظر، د. كمال المنوفى، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠) وكذلك:

Gabriel Almond and Sidney Verba, The Civic Culture, (Princeton: Princeton University Press, 1963). pp. 21-22.

Joseph La Palombara and Myron Weiner (eds.), Political Parties and Political Development (Princeton: Princeton University Press, 1965).

Ibid, pp. 356-359. (١٩)

وحول العلاقة بين السياسية والعلاقات الاجتماعية انظر،

Nelson W. Polsby, Robert A. Dentler and Paul A. Smith (eds.), Politics and Social life (Boston: Houghton Mifflin, 1963).

(٢٠) محمد فؤاد حجازى، التغير الاجتماعي (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٨) ص ٢٤٢.

- (٢١) المرجع السابق، من ص ٢٤٢-٢٤٤.
- Blumer Herbert, *Collective Behaviour*, in Alfred M. Lee, *Principles of Sociology* (New York: Barnes & Noble, Inc. 1964) p. 171. (٢٢)
- محمد فؤاد حجازي، *التغيير الاجتماعي*، مرجع سابق، ص ٢٤٦. (٢٣)
- (٢٤) المرجع السابق، من ص ٢٤٧ - ٢٤٩.
- Blumer Herbert, *op. cit.*, p. 173. (٢٥)
- محمد فؤاد حجازي، م. س. ص ٢٥٢. (٢٦)
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٢٥٢ نقلًا عن:
- Heberle Rudolf, *Social Movements* (N.Y.: Appleton Century - Crofts, Inc., 1951) p. 7. (٢٨)
- Joseph R. Gusfield, *The Introduction in*, Joseph R. Gusfield (ed.), *Protest, Reform, and Revolt: A Reader in Social Movements* (N.Y.: John Wiley & Sons Inc. 1970). (٢٩)
- Blumer Herbert, *op. cit.*, pp. 199-209. (٣٠)
- Joseph R. Gusfield, *op. cit.* (٣١)
- Heberle Rudolf, *op.cit.*, p. 9. (٣٢)
- Joseph R. Gusfield, *op. cit.* (٣٣)
- Joseph R. Gusfield, *Ibid.*, *op.cit.* (٣٤)
- Davis Jerome, *Contemporary Social Movements* (N.Y.: The Century Co., 1930) p. 8-9. (٣٥)
- Dawson G. Gettys, W., *An Introduction to Sociology* (N.Y.: The Ronald Press Co., 1935) p. 787. (٣٦)
- Blumer Herbert, *op.cit.*, pp. 202-203. (٣٧)
- Heberl Rudolf, *op.cit.*, p. 16. (٣٨)
- Mayer N. Zaled and Robert A. Ash, "Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change, in Joseph R. Gusfield, *Protest, Reform and Revolution*, *op.cit.*, pp. 516-518. (٣٩)
- Ibid*, pp. 518-527. (٤٠)
- Ibid*, p. 528-529. (٤١)
- Ibid*, pp. 531-535. (٤٢)
- R.M. Christenson et al., *Ideologies and Modern Politics* (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1972), p. 6. (٤٣)
- Blumer Herbert, *op.cit.*, p. 210. (٤٤)
- Ibid*, p. 23. (٤٥)
- محمد فؤاد حجازي، *التغيير الاجتماعي* م.س. من ص ٢٧١-٢٧٢. (٤٦)
- المرجع السابق، ص ٢٧٩. (٤٧)
- Heberl Rudolf, *Social Movements*, *op.cit.*, p. 13. (٤٨)
- المرجع السابق، من ص ٢٨٠-٢٨٢. (٤٩)
- Heberl Rudolf, *Social Movements*, *op.cit.*, p. 26. (٥٠)

- (٥٠) دومنيك سوردييل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة على مقلد، (بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى، ١٩٨٣) ص ١٢٣.
- (٥١) يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول، سورة النساء (٥٩).
- (٥٢) د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٧) ص ٢٠٩.
- (٥٣) دومنيك سوردييل، الإسلام في القرون الوسطى، م.س.، ص ١٢٨ - ١٣٠.
- (٥٤) Bassam Tibi, A Typology of Arab Political Systems in Samih K. Farsoun (ed.), Arab Society: Continuity and Change (London: Croom Helm 1985) p. 51.
- (٥٥) د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، م.س.، ص ٢٠٠ - ٢٠١.
- (٥٦) Bassam Tibi, op.cit., p. 51.
- (٥٧) د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، م.س.، ص ٢٠٨.
- (٥٨) السيد سابق، عناصر القوة في الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٦٣) ص ١٩٩ - ٢٠١.
- (٥٩) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد السابع، ح ٦، ص ٢٩٢.
- (٦٠) د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، م.س.، ص ٢٠٨.
- (٦١) أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد بن عمر بن نفيل، أبو عبيدة بن الجراح.
- (٦٢) السيد سابق، عناصر القوة في الإسلام، م.س.، ص ١٩٨ - ١٩٩.
- (٦٣) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣) ص ٦١ - ٦٤.
- (٦٤) المرجع السابق، ص ١٧٧.
- (٦٥) عبد المتعال الصعيدي، السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٢) ص ٢٥.
- (٦٦) د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، م.س.، ص ٢١٤ - ٢١٥.
- (٦٧) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب، م.س.، ص ٧٧ - ٧٩.
- (٦٨) المرجع السابق، ص ٧٩.
- (٦٩) د. حسين مؤنس، عالم الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣) ص ١٧٧.
- (٧٠) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: دراسة مقارنة (بيروت: منشورات المكتبة العربية، ط ٢، ١٩٨٠) ص ١٢.
- (٧١) د. حسين مؤنس، عالم الإسلام، م.س.، ص ٢١.
- (٧٢) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، م.س.، ص ١٤ - ١٥.

- (٧١) د. عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة (القاهرة: دار المعارف ١٩٦٦) ص ٦٨٥.
- (٧٢) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ٢٣٠-٢٣٢.
- (٧٣) السيد سابق، عناصر القوة فى الإسلام، م.س.، ص ١٩٩.
- (٧٤) د. على جريشة، أركان الشريعة الإسلامية حدودها وأثارها (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩) ص ٩٨.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٩٩.
- (٧٦) على بن محمد حبيب البصرى الماورى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: دار الفكر للطباعة، ١٩٨٣)، ص ٦.
- (٧٧) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩) ص ٢٢٤.
- (٧٨) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ٢٣٦.
- (٧٩) المرجع السابق، ص ٢٤٣، ولزيد من التفاصيل أنظر الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (الكويت: دار القلم، د.ت، ص ٨).
- (٨٠) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ٢٤١ - ٢٤٣.
- (٨١) د. عبد الحميد متولى، مبدأ الشورى فى الإسلام (القاهرة: عالم الكتب ١٩٧٢) ص ١٤ - ١٧.
- (٨٢) النص يقول "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنتم فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله" ويستدل البعض من ذلك أن الرسول لم يكن ملزماً باتباع رأى أهل الشورى (سورة آل عمران، آية ١٥٩)، د. عبد الحميد متولى، مبدأ الشورى فى الإسلام (القاهرة: عالم الكتب ص ٢، ١٩٧٢) ص ١٤ - ١٧.
- (٨٣) محمود بابيللى الحامى، الشورى فى الإسلام (بيروت: دار الاوشاد، ١٩٦٨) ص ٥٧ - ٦٠.
- (٨٤) د. حسن هويدى، الشورى فى الإسلام (الكويت: المنار الإسلامية، ١٩٥٧) ص ١٠ - ١٢.
- (٨٥) د. محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة: المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٥) ص ١١٤.
- (٨٦) د. عبد الحميد متولى، مبدأ الشورى فى الإسلام، م.س.، ص ١٥ - ١٦.
- (٨٧) د. حسن هويدى، الشورى فى الإسلام، م.س.، ص ١٨.
- (٨٨) محمود بابيللى، الشورى فى الإسلام، م.س.، ص ٩٧ - ١٠٠.
- (٨٩) حسن هويدى، الشورى فى الإسلام، م.س.، ص ١٤ - ١٥.
- (٩٠) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، م.س.، ص ١٦١ - ١٦٣.
- (٩١) محمود بابيللى، الشورى فى الإسلام، م.س.، ص ١٠١ - ١٠٥.

(٩١) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، م.س.، ص ١٦٤ - ١٧١.

(٩٢) المرجع السابق، ص ١٧١ - ١٧٣، ٢٢١.

(٩٣) Bassam Tibi. A Typology of Arab Political Systems, in Samih Farsoun (ed.), Arab Society Continuity and Change. op.cit., p. 52.

(٩٤) يستند هذا الرأي إلى بعض نصوص من القرآن والسنة، التي تؤكد على وحدة الجماعة، ومن ذلك:

- سورة آل عمران، آية ١٠٢ (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا).
- سورة الأنعام، آية ١٥٩ (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء).
- سورة الأنفال، آية ٤٦ (واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين).
- الحديث النبوي (يد الله مع الجماعة).
- د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام مقارناً بالنظم العصرية (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٤) ص ٧٥.

- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدفه (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧) ص ٦٠.
- وأنظر أيضاً: أبو الأعلى المودودي في رأيه عن الديمقراطية والدولة الإسلامية بوجه عام، في (نظرية الإسلام والسياسة) الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٢٨ - ٢١. حيث يحدد خصائص الدولة الإسلامية في ثلاث: ١ - ليس لطبقة أو حزب نصيب من الحاكم الحقيقي هو الله. ٢ - ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً لا يستطيعون أن يشعروا قانوناً ولا يقدرون أن يغيروا شيئاً مما شرع الله لهم. ٣ - أن الدولة الإسلامية لا تؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة.
- ويضيف "هذه الخصائص ليست ديمقراطية، فالديمقراطية عبارة عن منح للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً فلا تغير فيها القوانين ولا تبدل إلا برأي الجمهور ولا تسن إلا حسب ما توحى إليهم عقولهم.. هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الإسلام في شيء..".

(٩٥) أنظر:

- محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤) ص ١١٦.
- د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، م.س.، ص ٥٢.
- وفي حديث للشيخ جاد الحق على جاد الحق في روز اليوسف ١٩/١٠/١٩٧٨، عدد ٢٦٢٦ ص ٢٨، جاء فيه (.. وإذا كانت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة قد اقتضت أن تتنوع الأحزاب فإن العبرة بالأهداف والمقاصد، ومادامت جميعاً تعمل لخير الوطن وملتزمة بالسير نحو تطبيق الشريعة.. فإنها على هذا الوجه تكون قد توحدت في الهدف وإن اختلفت الوسائل..).
- ويشير حسن البنا في رسالة المؤتمر الخامس، (القاهرة: دار الاعتصام ١٩٧٧) ص ٢٢-٢٣ (.. وأما البعد عن الاتصال بالأحزاب والهيئات، فلما كان ولا يزال بين هذه الهيئات من التناحر والتناحر الذي لا يتفق مع أخوة الإسلام لأن دعوة الإسلام

عامة تجمع ولا تفرق.. ونحن الآن وقد اشتد مساعد الدعوة.. وطلب عودها وأصبحت تستطيع أن توجه ولا توجه أن تؤثر ولا تتأثر، نهيب بالكبراء والأعيان والهيئات والأحزاب أن ينضموا إلينا وأن يسلكوا سبيلنا وأن يعملوا أيضاً وأن يتركوا هذه المظاهر الفارغة التي لا غناء فيها، ويتوحدوا تحت لواء القرآن العظيم..) وفى ص ٥٢ يضيف (.. كما يعتقد الإخوان أن هناك فارقاً بين حرية الرأى والتفكير والأمانة والإفصاح والشورى والنصيحة وهو ما يوجب الإسلام. وبين التعصب للرأى والخروج على الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام فى الأمة وزمرة سلطان الحكام وهو ما تستلزمه الحزبية ويباه الإسلام ويحرمه أشد تحريم، والإسلام فى كل تشريعاته إنما يدعو إلى الوحدة والتعاون. وهذه هى مجمل نظرة الإخوان إلى مسألة الحزبية والأحزاب).

(٩٦) د. أحمد كمال أبو المجد (تقديم)، رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٢٠.

(٩٧) المرجع السابق، ص ص ٢٥-٣٦.

(٩٨) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٩٩) المرجع السابق، ص ٢٨ - ٣٥.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٢٧.

(١٠١) أبو الأعلى الموددى، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٧)، ص ص ١٩٢-١٩٣.

(١٠٢) المرجع السابق، ص ص ١٩٤، ١٩٧-١٩٨.

(١٠٣) د. نيلين عبدالخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ط ١، ١٩٨٥) ص ص ١٢١-١٢٢.

(١٠٤) أنظر: - أبو الأعلى الموددى، الحكومة الإسلامية (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع ١٩٨٤) ص ص ١٥٩ - ١٦٥.

- تقى الدين أحمد بن تيمية، الحسبة فى الإسلام، (القاهرة، مطبعة المؤيد ١٣١٨هـ)، ص ٦.

- على بن محمد حبيب البصرى الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، م. س.، ص ص ٢١٠-٢٢١.

(١٠٥) د. نيلين عبدالخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، م. س.، ص ٢٨.

(١٠٦) د. مصطفى كمال وصفى، مصنفه النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٧٧) ص ٧٤.

(١٠٧) د. نيلين عبدالخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، م. س.، ص ٣٤.

(١٠٨) د. مصطفى كمال وصفى، مصنفه النظم الإسلامية، م. س.، ص ٢٢٢.

(١٠٩) Robert Dahl, Government and Political opposition, in Fred I. Grenstein (ed.), Macropolitical Theory (Berkley: University of California Press 1975) p 116.

(١١٠) د. نيلين عبدالخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، م. س.، ص ٢٢.

(١١١) المرجع السابق، ص ص ٢٨-٢٩.

(١١٢) بومنيك سورديل، الإسلام فى القرون الوسطى، م. س.، ص ص ١٢٥-١٢٦.

(١١٣) محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، (القاهرة: دار الشروق ط ١، ١٩٨٩) ص

ص ٧٤-٧٨.

- (١١٤) المرجع السابق، ص ٧٨-٧٩.
- (١١٥) المرجع السابق، ص ٨٤.
- (١١٦) المرجع السابق، ص ٨٥-٨٦.
- (١١٧) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، م.س.، ص ١٦٤-١٦٥.
- (١١٨) - د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، م.س.، ص ٩١-٩٢.
- د. نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، م.س.، ص ٢٠٤-٢٠٥.
- (١١٩) د. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، م.س.، ص ١٦٥.
- (١٢٠) د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، م.س.، ص ٩٢، ٩٤-٩٥.
- (١٢١) المرجع السابق، ص ٩٨-١٠٤.
- (١٢٢) المرجع السابق، ص ١١٤.
- (١٢٣) نيفين عبدالخالق، م.س.، ص ١٩٤ نقلًا عن ابن كثير: البداية والنهاية.
- (١٢٤) المودودي، الخلافة والملك، م.س.، ص ٩٩.
- (١٢٥) نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩٥.
- (١٢٦) يشير محمد عمارة إلى (أن مصطلح "خليفة الله" ظهر في الأدب السياسي الإسلامي بعد أن تحول نظام الحكم عن طبيعته أي "الخلافة" واقترب اقترباً شديداً من نظام الملك) في د. محمد عمارة، الخلافة، ونشأة الأحزاب الإسلامية، م.س.، ص ٤١-٤٤.
- (١٢٧) برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، (بيروت: الفارابي ١٩٨٥) ص ٣٧٠-٣٧١.
- (١٢٨) د. محمد عمارة، الإسلام والثورة، (القاهرة: دار الشروق ط ٢، ١٩٨٢) ص ٢٧٢.
- (١٢٩) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، م.س.، ص ١٩٢-١٩٩.
- (١٣٠) المرجع السابق، ص ٧٠-٢٠٨.
- (١٣١) أنظر: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية في الإسلام، م.س.، ص ٧٢، و د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، (القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٥، ص ١٦٥.
- (١٣٢) برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، م.س.، ص ١٢٩، ١٣٢.
- (هـ) اتفق الفوارج على أن أساس الخلافة يقوم على سيادة "الجماعة الإسلامية"، وأن العمل بأوامر الدين جزء من الإيمان أي الربط بين العمل والإيمان، وقد تفرق الفوارج إلى عشرين فرقة أشهرها الأزارقة أتباع "نافع بن الأزرق"، وأهم تعاليمه التي انفرد بها أن الخطي بعد أن يجتهد معذور، و"الأباضية" وهم أميل للمسالمة من الأزارقة. وتجاوز الفوارج مسألة "العصبية" أي التعصب العائلي أو القروى أو القبلي أو الدينى. وكانت الغالبية العظمى من أتباعهم ومؤيديهم من بدو العرب والفلاحين الفقراء وعوام المدن وكادحيهم وحرفييهم. (برهان الدين دلو، م.س.، ص ١٣١ - ١٣٢.
- (١٣٣) المرجع السابق، ص ١٢٤-١٣٦، ١٣٩.
- (١٣٤) المرجع السابق، ص ١٤٦-١٤٧.

- (١٣٥) المرجع السابق، من ١٤٩-١٥٢.
- (١٣٦) د. محمد عمارة، الخلافة نشأة الأحزاب السياسية الإسلامية، م.س.، من ١٦٦.
- (١٣٧) د. يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية (القاهرة، ط١) ١٩٦٥، من ٢.
- (١٣٨) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، م.س.، من ١٦٧-١٦٨.
- (١٣٩) د. محمد عمارة، الإسلام والثورة، م.س.، من ٢١٨.
- (١٤٠) برهان الدين دلو، مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى الإسلامى، م.س.، من ١٩٥-١٩٦.
- (١٤١) المرجع السابق، م.س.، من ٢٧١-٢٧٥.
- (١٤٢) دومنيك سورديل، الإسلام فى القروك الوسطى، م.س.، من ١٢٧-١٢٩.
- (١٤٣) د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، م.س.، من ١٨٧-١٨٨.
- (١٤٤) دومنيك سورديل، الإسلام فى القروك الوسطى، م.س.، من ١٣٤-١٣٦.
- (١٤٥) المرجع السابق، من ١٤١-١٤٢.
- (١٤٦) المرجع السابق، من ١٥١.
- (١٤٧) د. وجيه كوثرانى، الفقيه والسلطان، دراسة فى تجربتين تاريخيتين العثمانية والصوفية القاجارية (القاهرة: المركز العربى الدولى للنشر والترجمة، ١٩٩٠) من ١٠٠.
- (١٤٨) البرت حوارنى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٢٩ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧) من ٤١-٥٠.
- (١٤٩) Edward Mortimer, Faith and Power, The politics of Islam, (© Edward Mortimer, 1982) pp 84-89.
- (١٥٠) Engelhardt, Turquie et le Tanzimat (Paris: 1984) p 280.
- (١٥١) Edward Mortimer, Faith and Power, op.cit., p 94.
- (١٥٢) Ibid, pp 107-108.



## الباب الثانى

تطور موقف النظام فى مصر من المعارضة

الإسلامية

(عهد الرئيس عبد الناصر والفترة الأولى

من عهد الرئيس السادات)



## الباب الثانى : تطور موقف النظام فى مصر تجاه

### المعارضة الإسلامية

#### (عهد الرئيس عبد الناصر والفترة الأولى من عهد الرئيس السادات)

يعرض هذا الباب لتطور موقف النظام من المعارضة الإسلامية منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، حيث شكل هذا التاريخ نقطة فاصلة فى حياة النظام السياسى المصرى بعد القضاء على النظام القديم ونخبته السياسية، ورغم التغيرات التى أقدم عليها النظام فى السبعينيات بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، وتولى الرئيس السادات للحكم إلا أنها لم تشكل انقطاعاً كاملاً فى طبيعة النظام، حيث ظلت الخصائص التى اتسم بها نظام ثورة يوليو محدداً رئيسياً لتحليل الكثير من سياساته ومواقفه تجاه المعارضة السياسية بشكل عام والإسلامية منها بشكل خاص، إذ اكتسبت الحالة الأخيرة بعداً خاصاً نظراً للخلفية التاريخية التى حكمت العلاقة بين النخبة الحاكمة للثورة وقوى المعارضة السياسية الإسلامية والتى مثلتها حركة الإخوان المسلمين.

فى هذا الإطار ينقسم الباب إلى ثلاثة فصول: يتناول الفصل الأول عرضاً لخصائص نظام ثورة يوليو وتطور موقفه من المعارضة الإسلامية.

ويعرض الفصل الثانى للفترة الأولى من عهد الرئيس السادات التى شهدت الكثير من عوامل الصراع السياسى تثبيتاً لدعائم الحكم للعهد الجديد، والتى لعبت دوراً هاماً فى تحديد موقف النظام خلال هذه الفترة من قوى المعارضة الإسلامية على وجه التحديد.

ويعالج الفصل الثالث التحولات السياسية التى شهدتها حقبة السبعينيات بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانعكاساتها على موقف النظام من المعارضة السياسية فى إطار التعددية الحزبية المقيدة التى عرفتها هذه الحقبة، والتى أثرت بدورها على موقع المعارضة الإسلامية وموقف النظام منها.



## الفصل الأول

### نظام ثورة يوليو والمعارضة الإسلامية

يتناول هذا الفصل ثلاثة مستويات للتحليل، يهدف المستوى الأول إلى تحديد خصائص نظام ثورة يوليو الذى يعد مدخلاً أساسياً لتقييم سياساته تجاه المعارضة السياسية بشكل عام. ويتطرق المستوى الثانى إلى الخلفية التاريخية التى حكمت العلاقة بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين قبيل قيام الثورة، كما يتابع تطور مسار هذه العلاقة بعد عام ١٩٥٢ واتخاذ الإخوان المسلمين موقع المعارضة. أما المستوى الثالث فيتناول موقع الدين من التوجهات السياسية لنظام ثورة يوليو، وأثره على موقف النظام من المعارضة الإسلامية.

#### أولاً: خصائص نظام ثورة يوليو

انتهت أغلب الدراسات فى مجال النظم السياسية المقارنة إلى إدراج النظام السياسى المصرى فى عهد الرئيس عبد الناصر ضمن النظم السلطوية "Authoitarian Regime"، وذلك فى إطار التفرقة بين كل من النظم الديمقراطية، والسلطوية، والشمولية، ووفق هذا التصنيف فإن النظام السلطوى يتسم بعدد من الخصائص تميزه عن كل من النمطين السابقين أهمها<sup>(١)</sup>:

\* إنه نظام لا ينهض على وجود أيديولوجية سياسية قوية متماسكة.

\* وجود حزب سياسى واحد يحتكر القوة السياسية وإن كان ذلك لا يمنع وجود تنظيمات سياسية أخرى مستقلة عنه ولكنها تكون فى العادة محدودة الفعالية، وفى المقابل فإن هذا الحزب السلطوى ليس تنظيماً عقائدياً ولا توجد شروط صارمة لعضويته بل يعتبر حزباً مفتوحاً ولذلك فقد توجد معارضة للنظام من داخل الحزب.

\* لا يوجد تعبئة سياسية فى النظام السياسى السلطوى إلا فى بداية قيامه ، أما بعد

استقراره فإن النظام لا يميل إلى الاعتماد على التعبئة الجماهيرية.

\* يهتم النظام بالسيطرة على الجيش. ويحتل القادة العسكريون وضعا متميزا في النظام السياسي، حيث يتحولون إلى سياسيين، ويشتركون مع الفنيين والبيروقراطيين في اتخاذ القرارات الرئيسية، ولكن كلما استقر النظام قلت نسبة العسكريين الذين يعينون في المناصب السياسية وتوجه النظام إلى إبعاد الجيش عن السياسة، والتأكيد على صفة الاحتراف العسكري ولكن مع احتفاظ قادة النظام بصلاحيات قوية مع الجيش لضمان استمرار ولائه للنظام السياسي.

واقدهم الباحث الأمريكي "مور" في وقت مبكر، باختبار السمات السلطوية للنظام الناصري، وطرح في دراسته الشهيرة عن السياسات السلطوية في مجتمع "غير مدمج" "Unincorporated Society" التحديات التي يطرحها ذلك النظام حول المقولات التقليدية عن مآل النظم السلطوية، وركز بالذات - على حقيقة ضعف المؤسسات والتجمعات الطوعية في مصر في العهد الناصري، فضلاً عن سيطرة التنظيم السياسي الواحد عليها<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا الإطار فإن هذا المبحث يركز على النقاط التي تتعلق بالخصائص السلطوية للنظام والتي تؤثر على استراتيجيته وسياساته إزاء قوى المعارضة السياسية والتي تتمثل في: ضعف الأيديولوجية الرسمية، وضعف المؤسسات، وطبيعة تكوين النخبة الحاكمة.

## (١) ضعف الأيديولوجية الرسمية

يمكن تعريف "الأيديولوجية" بأنها مجموعة الأفكار والمبادئ المرتبطة بتصوير العالم السياسي عندما تتمتع بدرجة عالية من التماثل والتماسك بحيث توضح النظام المثالي الذي يجب أن يتجه إليه التطور السياسي وأساليب الوصول إلى ذلك النموذج المثالي.

بهذا التعريف تستهدف الأيديولوجية التأثير المباشر في السلوك السياسي، فلا

تقتصر على أن تكون مجموعة من الأفكار المجردة وإنما تتعدى ذلك لتصبح أداة اجتماعية نشطة ودليلاً للحركة. ولذلك ترتبط الأيديولوجية بكيان سياسى معين: حركة منظمة، أو جماعة، أو حزب سياسى. أى أنها مذهب يعتقد أصحابه ويجعلهم يرفضون أو يقبلون واقعهم السياسى ويحشدون جهودهم للثورة على النظام القائم أو للدفاع عنه<sup>(٣)</sup>.

بهذا المعنى، لم يعرف النظام الناصرى أيديولوجية سياسية متكاملة أو قوية، وإنما عرف مجموعة من المبادئ والأهداف العامة التى يصعب وصفها "بالأيديولوجية"، فلم تنظر نخبة الضباط الأحرار إلى مسألة وجود نظرية أو أيديولوجية سياسية للنظام الجديد باعتبارها قضية حاسمة أو ذات أولوية متقدمة لازمة للسير على طريق "الثورة" أو لبناء تنظيم حزبي سياسى فعال، وظلت هذه القضية ثانوية بكثير من معنى. فالحركة ظلت لدى عبد الناصر حقيقة سابقة على الفكر وارتبط ذلك بالميل إلى التقليل من شأن الأفكار والنظريات وأخذها بدرجة عالية من التبسيط<sup>(٤)</sup>.

وقد عكست تلك النظرة الطابع العسكرى للنخبة الحاكمة، الذى اتسم بالتركيز على الحسم والإنجاز، وتجاوز المناقشات والجدال الفكرى، وانعكس هذا على حقيقة أن التطبيق - بما فى ذلك قيام التنظيم السياسى - كانت لا تسبقه سوى التوجهات العامة، أما البحث عن نظرية فكان تالياً للتطبيق، أو لقيام التنظيم، ولقد قامت هيئة التحرير فى ظل شعار عام مبهم هو: "الاتحاد والنظام والعمل" وصاحب قيام الهيئة إعلان نظامها الأساسى، ثم بذلت بعد ذلك محاولات مشتتة لمزيد من التأهيل أو التنظيم. وفى ظل شعار "الاشتراكية الديمقراطية التعاونية" تكون الاتحاد القومى، وحاول بعض قادة التنظيم أن يبلوروا أفكار الاتحاد بالاستعانة ببعض المثقفين، ولكن هذه المحاولات كانت أضعف من أن تشيد أساساً فكرياً وعقائدياً، أما "الاتحاد الاشتراكى، فمع أن بناءه جاء - عكس سابقه - تالياً لصور الميثاق، ومحاولاً التعبير عما جاء فيه من أفكار، إلا أن الأهم من ذلك هو أن صدور "القوانين الاشتراكية" وتنفيذها فى يوليو ١٩٦١ كان سابقاً - كما هو معروف لصور الميثاق واطرح أى أفكار اشتراكية متكاملة<sup>(٥)</sup>.

ومن ناحية أخرى فقد أجمعت غالبية الدراسات التي تناولت أيديولوجية ثورة يوليو ١٩٥٢ على الطابع التجريبي لها، وهو ما أطلق عليه عبد الناصر "منهج التجربة والخطأ".

ويمثل هذا المنهج في حقيقته أن أهم التطورات كانت تجيء بالأساس كرد فعل لإخفاق أو فشل خطير حدث بالفعل، وفرض نتائج كأمراً واقع يحتم الاستجابة له، وليس نتيجة لدراسة الواقع ونقده كهدف في حد ذاته، ولعل أبرز الدلائل على ذلك تتمثل في التطورات التي لحقت بالتنظيم الحزبي الرئيسى للنظام الناصرى (أى الاتحاد الاشتراكى) وما ارتبط به من تطورات فكرية. فصحيح أن إنشاء الاتحاد الاشتراكى فى ١٩٦٢ وإعادة بنائه فى ١٩٦٨ جاء كل منهما فى أعقاب إقرار وثيقة فكرية هامة، أى الميثاق ثم بيان ٢٠ مارس على التوالى، إلا أن هاتين الوثيقتين جاءتا كرد فعل لانحسار خطير فى النظام الناصرى تمثل أولاً فى الانفصال السورى عام ١٩٦١، وتمثل ثانياً فى هزيمة ١٩٦٧ التى أدت إلى مزيد من الضغوط الشعبية عليه بلغت ذروتها فى مظاهرات العمال والطلاب فى فبراير ١٩٦٨<sup>(٦)</sup>.

وأخيراً فقد اتسمت الأفكار المعلنة للنظام الناصرى، بما فى ذلك ما جاء فى الميثاق بطابع انتقائى واضح وهو الطابع الذى اتسمت به أغلب الأيديولوجيات المعلنة فى العالم العربى، والتى يرى فيها العديد من الباحثين تلفيقاً من مدارس واتجاهات وتيارات فكرية متباينة وجمعها لأراء بطريقة ميكانيكية تون الوصول إلى صيغة تركيبية تجمع هذه الأراء فى نسق فكرى متكامل<sup>(٧)</sup>.

وإذا كان التفسير الشائع للسمة الانتقائية لأفكار ثورة يوليو يتعلق بانتماء نخبة يوليو إلى الطبقة المتوسطة، فإن الواقع هو أن نخبة الضباط الأحرار مثلت بالفعل مختلف الاتجاهات التى كانت تعبر عنها التنظيمات السياسية للطبقة الوسطى فى مصر بعد الحرب العالمية الثانية، ومثلما دعا نظام يوليو إلى تألف كافة القوى والطبقات فى تنظيم حزبى واحد، فإن أفكاره المعلنة جمعت فى داخلها بين خصائص مختلفة ومتباينة. ولذلك لم يكن غريباً أن تعددت الاجتهادات فى تفسير "الميثاق"<sup>(٨)</sup>.

وقد رأى الباحث الأمريكى "مور" فى تلك النزعة الانتقائية لايدولوجية النظام



الناصرى، دلالة على ضعف الانتماء الأيديولوجى للنخبة الحاكمة بشكل عام، ذلك أن أيديولوجية الميثاق - طبقاً لما يقول مور - تؤكد على التناسق والتوازن أكثر مما تؤكد على الصراع، ولا تقدم بالتالى أى وسائل عملية لتمييز "القديسين عن الأشرار"، أو "الطليعة عن الرجعيين" (٩).

ورأى "إيليا حريق" أن تلك الأيديولوجية تقدم رموزاً ملائمة لكل فئة اجتماعية على حدة بشكل اختياري، ففى حين يؤكد الفلاحون والعمال على مبادئ العدالة الاجتماعية، فقد يشدد رجال الأعمال وملوك الأراضي على الوحدة الوطنية (١٠).

ويرتبط ذلك بحقيقة "المضمون الشعبوى" لأيديولوجية ثورة يوليو والذى يتمثل فى تأكدها على توحيد الشعب، وتسامى هذا التوحيد على الاختلافات أو التناقضات الطبقيّة القائمة. إن إطلاق صفة "الشعبوية" "Populist" على هذا المضمون لأيديولوجية ثورة يوليو يشير إلى اشتراكها فى العديد من سمات الاتجاهات "الشعبوية" (١١) التى أخذت أقصى أشكالها تبلوراً ووضوحاً فى أمريكا اللاتينية، ومثلت شكلاً من السياسات التى سادت فى غالبية بلاد العالم الثالث، مما دعا كثيراً من الدارسين للبحث ليس فقط فى سمات "الشعبوية" وإنما أيضاً فى العوامل الاجتماعية والاقتصادية التى تستدعى ظهورها فى هذه البلدان وكذلك التنظيمات السياسية التى تعبر عنها (١٢).

وترفض "الشعبوية" انقسام المجتمع إلى طبقات، وتؤكد على أن الانقسام السياسى الهام الوحيد، هو بين الشعب وأعداء الشعب سواء فى الخارج أو الداخل، وامتداداً لذلك، فإن الحركات الشعبوية عادة ما تكون حركات فضفاضة تخضع للقائد وأتباعه بشكل يقترب من نمط القيادة الكاريزمية لدى "قيير". وتقدم التجربة الناصرية أوجهاً كثيرة للتماثل مع الظروف العامة لنشأة الحركات الشعبوية (١٣).

لقد كانت الدعوة "للاتحاد" بين أبناء الشعب هى النداء الذى أطلقتته نخبة الضباط الأحرار من أجل تحقيق أهداف الثورة فى "القضاء على الاستعمار" وأعوانه من "الضونة المصريين"، وعلى "الإقطاع" وعلى "الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم". على أن السيطرة فى هذا التحالف الشعبى كانت للطبقة الوسطى، وبالتحديد

انخبثتها العسكرية، بادرت به وحدت إطاراته. ومثلما تتسم "الاتجاهات الشعبوية" بوجود تنظيمات فضفاضة تعتمد على جاذبية قادتها وليس على بنائها المحكم فقد اتسم النظام الناصري بنفس السمة من حيث الضعف التنظيمي وسيادة الطابع الشعبوي، ويربط د. على الدين هلال<sup>١٤</sup> هذا الطابع الشعبوي لأيديولوجية النظام الناصري بالفترة من ١٩٥٦ - ١٩٦١ - على وجه الخصوص، وبقيام نشاط الاتحاد القومي في تلك الفترة، ومع ذلك، فإن "الشعبوية" تظل سمة عامة لأيديولوجية النظام الناصري، ولتنظيماته الحزبية، فهية التحرير، قدمت إلى الأمة باعتبارها "هيئة تنظم الشعب وتبرز وحدته وتنسق جهود العاملين في مختلف الميادين"<sup>(١٤)</sup>، ووصف عبد الناصر هيئة التحرير بأنها "ليست حزباً سياسياً يجر المغامرات على الأعضاء، أو يستهدف شهوة الحكم والسلطان، وإنما هي أداة لتنظيم قوى الشعب، وإعادة بناء مجتمعه على أسس جديدة صالحة، أساسها الفرد".

وكان جوهر الاتحاد القومي - كما يراه عبد الناصر - هو أنه يجسد وحدة الأمة ويكتل جهودها على عكس الأحزاب التي تسبب فرقة الأمة وتشتت جهودها، فضلاً عن كونه إطاراً لممارسة الشعب كله للسياسة وليس احتكارها من جانب قلة سواء تمثلت في أحزاب متعددة، أو في حزب واحد، وقد بدأ هذا الجانب من التوجه الشعبوي لدى عبد الناصر في العديد من خطبه وتصريحاته حيث يشير: "الحزب الواحد عبارة عن فئة قليلة من الناس تحتكر العمل السياسي والباقي كله قطع، هذه هي النازية، وهذه هي الفاشية، لكننا أخذنا تجربة جديدة، قلنا لسنا نريد طبقة أو مجموعة من الناس تحتكر العمل السياسي.. مافيش احتكار سياسي، مافيش فئة، مافيش طبقة.. نعمل اتحاد قومي. كل البلد تنتخب القيادة،.. وكل البلد تختار ممثليها"<sup>(١٥)</sup>.

وإذا كان الاتحاد الاشتراكي قد حل محل "الاتحاد القومي" في عام ١٩٦٢، فإن هذا لم يعن إلغاء السمة الشعبوية للأيديولوجية الرسمية للنظام، بقدر ما عني تغير بعض ملامحها. فانطلاقاً من فكرة "تحالف قوى الشعب العاملة" كما وردت في الميثاق، وكما طبقت في "الاتحاد الاشتراكي" فإن أهم التغيرات التي لحقت بالسمات الشعبوية لأيديولوجية النظام تمثلت أولاً في بروز مفهوم "أعداء الشعب" بدلاً من تكتل الشعب

ضد أعدائه الخارجيين أو أعدائه الداخليين المعتمدين أساساً فى قوى "سياسية" (أى لا طبقية بالدرجة الأولى) - كما فى الاتحاد القومى، برز الحديث عن الأعداء "الداخليين" من "الرجعيين" وأعداء "الاستعمار" - باعتبارهم قوى اجتماعية وطبقية معينة، ولكن جوهر "الشعبوية" ظل قائماً متمثلاً فى "تحالف طبقى" يخرج عن إطاره "أعداء الشعب"، وانصهار كل الشعب فى بوتقة التنظيم الواحد.

## (٢) الضعف المؤسسى

تشير أغلب الدراسات السائدة حول التاريخ السياسى والاجتماعى لمصر إلى ضعف مستوى المؤسسات السياسية وبالذات المؤسسات القائمة بين السلطة الحاكمة من ناحية والطبقات المحكومة من ناحية أخرى، وترتبط هذه السمة بالعوامل التى ينظر إليها باعتبار أنها شكلت "خصوصية" المجتمع المصرى عبر تاريخه الطويل من حيث أساسه المادى أو علاقاته الاقتصادية الاجتماعية أو المؤثرات الخارجية التى تعرض لها، وهى العوامل التى أسهمت - بالتالى - فى صياغة هيكله السياسية والاجتماعية والثقافية. ولقد أسهمت هذه العوامل سواء منفردة أو فى تفاعلها مع بعضها البعض فى تكريس الشروط التى أعاقَت - على مدى التاريخ السياسى فى مصر - تبلور تراث من المؤسسات السياسية، وتبدى ذلك على وجه الخصوص فى الثقافة السياسية التى سادت المجتمع المصرى، وتشوّه التكوين الطبقي للمجتمع، وتأثير طبيعة التقاليد المؤسسية السائدة.

لقد ساد المجتمع المصرى نمط تقليدى من الثقافة السياسية، ظل يشكل رغم بعض عوامل التغير التى أحدثتها الحقبة الليبرالية السابقة على نظام ١٩٥٢، عاملاً هاماً ومؤثراً فى التطور السياسى للمجتمع، وبالتحديد من زاوية إعاقَة تبلور درجة من المؤسساتية فيه، بمعنى إمكانية وجود تنظيمات تقوم على اتحاد أفراد من المجتمع مع بعضهم البعض لتحقيق أغراض تتجاوز اهتماماتهم الضيقة المباشرة، ويتمتع بقدر من الاستقلال والاستمرارية والفعالية<sup>(١٦)</sup>.

وتشكل هذا النمط من الثقافة السياسية بفعل عوامل تاريخية معقدة ومتشابكة

لعل أهمها طبيعة الحياة النهرية في مصر القائمة على الزراعة والتي استلزمت وجود سلطة مركزية قوية تنظم العمل الجماعي للفلاحين، فضلاً عن تركيز الإقليم وسط الصحراء، والإدارة البيروقراطية الضخمة، واحتكار النخبة الحاكمة للملكية الأرض، وكلها عوامل أدت إلى زيادة قبضة الحكومة المركزية، واستخدام شتى أساليب القهر، كذلك فإن المفاهيم التي ارتبطت بتفسير الدين، والتي تحض على طاعة الحاكم واعتبار أن سلطانه مستمد من الله، تغفلت في وجدان الغالبية الساحقة من الشعب، وساهمت في تشكيل ثقافته السياسية<sup>(١٧)</sup>.

وأدت هذه العوامل إلى إضعاف الروح المؤسسية لدى المصريين فترسخت عبادة السلطة، بمعنى الطاعة للحاكم، والانصياع شبه المطلق لأولي الأمر، كما سادت "شخصية" السلطة بمعنى إيداعها في شخص الحاكم والنظر إليها ليس على أنها "مؤسسة" ذات إطار دستوري أو قانوني، وإنما على أنها "شخص" له قدسيته الخاصة، كذلك فإن مادأبت عليه الإدارة الحكومية من استغلال ونهب وما اتسمت به من قسوة وتعال وفساد، وعدم اهتمام بمصالح الفلاحين، أدت إلى زرع قيم الشك في الحكومة، ودفع الفلاح المصري إلى اكتساب صفات المكر والخداع والمراوغة إلى جانب زرع قيمة الخوف والإذعان لسلطة الحكومة بون احترامها، ومساعد على ترسيخ هذه الصفات التنشئة العائلية التي تربي الأبناء على نفس الأساليب<sup>(١٨)</sup>.

ومن ناحية أخرى، فإن وجود مصدر الرزق في القرية وعزلتها عن المراكز الحضرية، قد غذى شعور الفلاح بالعزلة ودعم النزعة المحلية لديه.

وعلى الرغم من التغيرات التي أصابت الاقتصاد القروي في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين إلا أن الولاء المحلي (سواء للعائلة أو القرية) ظل هو السمة المميزة لولاء الفلاح وانتماؤه، وافقد الفلاح بشكل عام الشعور بالمواطنة، بما ترتبه من حقوق والتزامات، وأثر مصلحته الذاتية على المصلحة العامة، ومصلحة قريته على مصلحة المجتمع القومي<sup>(١٩)</sup>.

وفي إطار تحليل الأسباب التاريخية والثقافية التي ساهمت في ضعف أو عدم وجود جماعات منظمة على أساس نوعي أو "جماعيات كوربوراتية" في التاريخ

الإسلامي. طرح "مور" (٢٠)، فكرة أن العالم الإسلامي لم يشهد تنظيم "الكنيسة"، وبالتالي لم تتوفر الشروط الأيديولوجية والتنظيمية التي سادت في الغرب وساعدت على ترسيخ تراث المؤسسة هناك، فضلاً عن التحديات الأخرى التي شهدتها المجتمعات الغربية والتي استنهضت بالتالي مهارات التجميعية والتنظيمية.

فكما يشير "مور" أن الإسلام لم يكن مستهدفاً من أية جماعة ثورية تنظم ضده، وتستوعب مهاراته التنظيمية مثلما فعل "البيوريتان" (التطهرين)، ثم البلاشفة في العالم المسيحي، والقوة الوحيدة التي استهدفت ذلك جاءت متأخرة كثيراً في صورة الوجود الاستعماري الغربي. وفي إحالاته عن مصر يرى أنه لم يكن من الممكن إحداث تحول رئيسي في الثقافة السياسية، كما أن الأبنية التي كانت قائمة، خاصة الجهاز البيروقراطي للدولة، تم فقط تعديلها على أيدي البريطانيين، ولكنهم لم يزيلوها، أو حتى يدخلوا إصلاحات جوهرية عليها (٢١). أما "سبرنجبرج" فاشأر إلى حقيقة أن مصر لم تعرف التنظيمات الأهلية إلا بشكل استثنائي عندما كانت الحكومة المركزية تتعرض للضعف سواء بسبب عوامل داخلية أو خارجية ومثال ذلك ما حدث في الفترة، بين جلاء الحملة الفرنسية وبين تولي محمد علي سلطته، حيث شهدت ضعفاً وتشتتاً لقوى الماليك، وهو ما أفسح "لرجال الدين" ممارسة أقصى صور نفوذهم السياسي (٢٢).

وفي مجال تحليل ضعف المؤسسات السياسية في مصر، يبقى التفسير المتعلق بطبيعة البناء الطبقي في المجتمع المصري، حيث يرجع هذا التفسير، عدم وجود الجماعات أو التنظيمات النوعية الحديثة في مصر، إلى عدم تبلور الطبقات الاجتماعية بشكل مستقر، وخضوع القوة الاقتصادية إلى القوة السياسية وليس العكس، وهو ما قاد العديد من الباحثين إلى وصف هذا الوضع "بوجود طبقات وشرائح اجتماعية متعددة، ومتداخلة، وغير مكتملة الملامح، ومن ثم فلا يوجد تدرج طبقي في المجتمع المصري وإنما شرائح اجتماعية، مما يترتب عليه انعدام وجود أي جماعات متداخلة بين (العائلة) و (الدولة) يمكن أن توفر حقوقاً وقوة سياسية واقتصادية للمواطنين، وكذلك افتقاد الانتماءات الطبقيّة الحادة" (٢٣).

وانتهى "مور" في تحليله عن الجمعيات والاتحادات الطوعية وتطورها في إطار

"النظام السلطوى" فى مصر فى عهد عبد الناصر إلى نتيجة هامة وهى تناقص عدد الاتحادات والجمعيات الطوعية فى تلك الفترة فضلاً عن اتسام ما كان موجوداً منها بضعف التنظيم، وبسرعة نشأتها وزوالها مع استثناءات محدودة، كذلك فإن النقابات العمالية والمهنية، وتعاونيات الفلاحين، وتنظيمات رجال الأعمال، اتسمت بالضعف وغلبة الطابع البيروقراطى عليها<sup>(٢٤)</sup>، وربط مور هذا الضعف للجمعيات والاتحادات المهنية وغيرها، بضعف الأبنية السياسية أيضاً.

## (٢) النخبة الحاكمة

اتسمت النخبة الحاكمة فى النظام السياسى المصرى بعد ١٩٥٢ بعدد من الخصائص يمكن إيجازها فى ثلاث: أولاً، انتماءها الأساسى إلى الطبقة الوسطى، وثانياً، طابعها العسكرى أى الانتماء إلى الجيش، وثالثاً، تبلور ما يسمى "بالبرجوازية البيروقراطية"<sup>(٢٥)</sup>.

لقد تعددت الكتابات التى تناولت بالتحليل حقيقة انتماء النخبة الحاكمة بعد نظام ١٩٥٢ إلى الفئات الوسطى من المجتمع المصرى (متوسطو الملاك فى الريف، والبرجوازية الصغيرة الصناعية والتجارية فى المدن)، وما يهنا إبرازه فى هذا الصدد هو أثر هذا الانتماء الطبقي للنخبة الحاكمة والعناصر التى ارتبطت بها على طبيعة النظام السياسى وعلى الموقف من التنظيمات والقوى المعارضة.

فلا شك أن الانتماء الطبقي للنخبة الحاكمة يتدخل إلى حد كبير فى تحديد الأساس الذى يقوم عليه النظام، ولعل أبرز مثال على ذلك هو التغير الذى قاده النظام الناصر عن نظام ما قبل ١٩٥٢ والذى ارتبط بالتحول الذى طرأ على النخبة الحاكمة، وأدى انتماء القيادات السياسية والحزبية التقليدية السابقة على نظام ١٩٥٢، إلى الطبقات العليا (كبار الملاك فى الريف، والبرجوازية التجارية والصناعية والمالية فى المدن)، إلى جعل نظام الحكم معبراً عن توجهات تلك الطبقات، وفى هذا السياق فإن إلغاء حركة الجيش لستور ١٩٢٣ فى ديسمبر ١٩٥٢ كان فى واقع الأمر - إلغاء للأساس القانونى الذى كان يستند عليه النظام وانقلاباً على الطبقات الاجتماعية المعبرة

عنه، إذ كان واضحاً تماماً، أن دستور ٢٣ لم يعد يتناسب مع الطبقة المتوسطة التي وثبتت إلى السلطة، ولم يكن منطقياً أن تترك دستوراً يحرمها من فرصة تأكيد وجودها وتحقيق أهدافها<sup>(٢٦)</sup>، وفي نفس الوقت فإن الانتماء الطبقي للضباط الأحرار، يفسر إلى حد كبير أيضاً تخوفهم الشديد من أية مبادرات تنظيمية مستقلة للطبقات العمالية والفلاحين وحرصهم على السيطرة على أية أبنية تنظيمية، نقابية أو سياسية لتلك الطبقات<sup>(٢٧)</sup>.

وفي المقابل فإن التنظيمات السياسية الراضية - التي عبرت عن نفس الطبقة المتوسطة وطموحاتها - والتي وجدت قبل نظام ١٩٥٢ وتمثل أبرزها في جماعة الإخوان المسلمين وجماعة مصر الفتاة، عكست نفس التوجهات السياسية وإن اختلف الأساس الفكري الذي قامت عليه. فالإخوان انتقوا مبدأ التعددية الحزبية لاعتبار أن "الإسلام" يحرم العصبيّة الحزبية التي تفرق الأمة وتشتتها وفق منطقهم<sup>(٢٨)</sup>، كذلك عكست جماعة مصر الفتاة الانتهاز "بالفاشية"، كما ظهرت في ذلك الحين في إيطاليا وألمانيا، وقد أدى ظهور هذه التنظيمات بتوجهاتها السياسية إلى إضعاف الحياة الحزبية التي كانت في مقدمة العوامل التي مهدت لحركة الجيش في ١٩٥٢، وفي تحليل "بيرلوتر" للشروط السياسية التي تؤدي إلى ظهور الدولة "البريتوريانية" (أي الدولة التي تتبجح للعسكريين إمكانية السيطرة على النظام السياسي) وضع في مقدمة تلك الشروط "ضعف وعدم فعالية الأحزاب السياسية"، وذلك كتعبير عن ضعف المؤسسة بشكل عام<sup>(٢٩)</sup>.

والواقع أن رؤية الجيش، كبديل عن الأحزاب السياسية وغيرها من المؤسسات الدستورية السائدة كانت واضحة لدى النخبة الحاكمة في ١٩٥٢، إلا أن الجيش قد اتخذ - كما يرى كثير من الباحثين - اتجاهاً شعبياً في توجهاته في الحكم أكثر من تعبيره عن مصالح طبقة اجتماعية محددة خاصة في المراحل الأولى التي انشغل فيها بتثبيت سلطته وتأكيد دوره<sup>(٣٠)</sup>، ولكن، مع تبلور مصالح طبقية جديدة محددة بدأ الجيش يرتبط بتلك المصالح، ويعبر عنها.

وفي المقابل أدت سيادة الطابع العسكري على النخبة الحاكمة إلى إلغاء العمل

السياسى تماماً أو على الأقل حظر الأساليب السياسية فى المجال السياسى<sup>(٣١)</sup> وافترض أن تكون جميع الأنشطة السياسية حكراً على الجيش.

أما الطابع البيروقراطى للنخبة الحاكمة، فقد ارتبط بنظام رأسمالية الدولة فى ظل النظام الناصرى، وما يهم فى هذا المجال هو تلك القوى الاجتماعية التى ارتبطت برأسمالية الدولة، والتى أضحت تعرف باسم "البورجوازية البيروقراطية" والتى يقصد بها: تلك الطبقة التى تنشئ لنفسها موقعاً (أحياناً مسيطراً) فى علاقات الإنتاج، من خلال سيطرتها على قطاع إنتاجى مملوك ملكية عامة، وقد تديره باسم الدولة.

وقد سادت "البورجوازية البيروقراطية"، وأسهمت بشكل متزايد فى تشكيل التنظيم السياسى، ومثلما أسهم فى هذا التشكيل فى البداية انتماء الضباط الأحرار إلى الطبقة الوسطى، وإلى السلك العسكرى، فإن تكون واتساع البورجوازية البيروقراطية أسهم بدوره فى تبلور عدد من السمات التى ميزت التنظيم السياسى فى الستينيات، ولقد كان الاتحاد الاشتراكى فى الواقع هو التنظيم السياسى للبورجوازية البيروقراطية (ذات الأصول العسكرية والمدنية) فى المقام الأول ومثل تحالفاً بيروقراطياً بين القوى الاجتماعية، ومنطوياً على نزعة التسييس عن أية معارضة محتملة<sup>(٣٢)</sup>.

وقد لعبت هذه الخصائص العامة للنظام السياسى، فضلاً عن طبيعة التكوين الاجتماعى والسياسى لنخبته الحاكمة، دوراً هاماً فى تحديد استراتيجيات النظام وسياساته تجاه المعارضة السياسية بشكل عام والإسلامية منها بشكل خاص، حيث كان للخلفية التاريخية التى حكمت العلاقة بين النخبة الجديدة لثورة يوليو والمعارضة الإسلامية التى مثلتها جماعة الإخوان المسلمين أثر كبير فى إضفاء نوع من الخصوصية على طبيعة العلاقة التى سادت والتى تحددت فى إطارها استراتيجية كل منهما إزاء الآخر.



## ثانياً : تطور موقف نظام ثورة يوليو من المعارضة الإسلامية

### (١) تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين

لم يشكل اختفاء الرئيس جمال عبد الناصر عن المسرح السياسي برحيله عام ١٩٧٠ انقطاعاً فى طبيعة النظام السياسى الذى حكم مصر منذ ١٩٥٢، ولا فى نخبته السياسية التى تعود بجنورها إلى تنظيم الضباط الأحرار، ورغم اختلاف العهد السياسي من عبد الناصر إلى السادات إلا أننا نلمح استمرارية فى النظام السياسى المصرى انعكست على طبيعة الحكم، وسياساته، وحددت إلى حد كبير طبيعة العلاقات بين القوى السياسية المختلفة. ويصدق ذلك بشكل عام على كافة القوى السياسية من يسارية وليبرالية وبشكل خاص على القوى السياسية الإسلامية، التى تعامل معها النظام منذ وقت مبكر.

إن قراءة التاريخ السياسى المعاصر لمصر منذ ١٩٥٢ تشير إلى خصوصية العلاقة التى ربطت بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين أولى الحركات السياسية الإسلامية فى مصر. وتنطوى هذه العلاقة ابتداءً على بعدين أساسيين: الأول، هو السياق السياسى الذى نمت فى إطاره الحركتان قبل نجاح حركة الجيش فى الاستيلاء على الحكم. والآخر، يتعلق بالاصول الاجتماعية التى جاءت منها كل من هاتين الحركتين والتى عبرت عن أحد شرائح الطبقة الوسطى المصرية هى الشريحة الدنيا منها.

ولعب هذان البعدان دوراً أساسياً فى صياغة العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين والتى تراوحت بين التعاون حيناً والصراع حيناً آخر ولكنها فى كل الأحوال كانت تحمل فى طياتها طابعاً تنافسياً مستمراً، وإذا كانت دواعى البراجماتية السياسية قد جمعت بينهما لمواجهة النظام السابق على ١٩٥٢ إلا أن استمرار عوامل المنافسة بينهما حالت دون تعايشهما لفترة طويلة.

لقد زخرت الحياة السياسية المصرية قبل ١٩٥٢ بالعديد من الأحزاب والحركات السياسية التى رغم اختلاف توجهاتها السياسية وتضادها أحياناً إلا أنه قد جمع بين

أغلبها الانتماء إلى أصول اجتماعية واحدة تقريباً وهي البورجوازية الصغيرة، وكانت كل من حركتي الإخوان المسلمين والضباط الأحرار تعبيراً عن هذا الواقع. فقد مثلتا إحدى شرائح الطبقة الوسطى وعبرتاً بذلك عن بعض آمال وطموحات هذه الشريحة في فترة ما قبل ١٩٥٢ والتي اتخذت أبعاداً سياسية مختلفة وإن لم تستقر كل من حركتي الإخوان والضباط الأحرار في تشكيلات حزبية أو مؤسسية تصيغ على أساسها برامجها، وتملك من خلالها الأدوات والقنوات التي تضمن لها تحقيق قدر من المشاركة في الحكم.

وكانت بذلك على العكس من حزب "الوفد" الذي مثل في هذه الفترة التاريخية إطاراً سياسياً رئيسياً للطبقة الوسطى والبورجوازية المصرية والذي نجح في بناء كيان مؤسسي حزبي وتشكيل قاعدة جماهيرية كانت مصدراً رئيسياً لفعاليته وحيويته السياسية، فكما يشير طارق البشري (لم تنجح الحركات السياسية الأخرى في بناء كيان مؤسسي حزبي إلا الوفد الذي كان جهازاً سياسياً ذا مستويات ومسئوليات لا يعتمد إلى حد كبير في نشاطه الداخلي على الفرد أو على الروابط الشخصية، ورغم أن هذه الظواهر كانت موجودة به فلم تكن المحكمة)<sup>(٣٣)</sup>، ويفسر ذلك بأن انتماء هذه الحركات إلى البورجوازية الصغيرة (التي تشكل من الطلبة وصغار الموظفين والتجار والصناع والطبقة الوسطى الريفية حديثة الاستيطان بالمدن) جعلها بعيدة عن خبرة التنظيم الحديث وبناء المؤسسات بحكم قريبتها المعروفة في الإنتاج والنشاط، أما الوفد فكان حزب البورجوازية التي كانت قادرة بوضعها الطبقي وثقافتها الليبرالية وروحها العملية على إنجاز مثل هذا البناء<sup>(٣٤)</sup>، هذا فضلاً عن افتقار أغلب هذه الحركات إلى التجانس الفكري والرؤية السياسية المتناسكة بحكم واقعها الاجتماعي.

هذه اللمحة السريعة تثير ملاحظتين، الأولى، هي التداخل بين بعض الحركات السياسية، وكانت حركة الضباط الأحرار نموذجاً واضحاً على ذلك، فقد كانت تعبر عن جيل جديد داخل الجيش انتمى أغلب قياداته إلى شريحة اجتماعية من الطبقة الوسطى، وعبر الضباط الأحرار عن أبناء الموظفين وبعض أثرياء الفلاحين من أصحاب

الملكيات الصغيرة عدا قلة منهم من أبناء فقراء هذه الطبقة، وكانت الترجمة السياسية لهذا الواقع الاجتماعي هي التذبذب بين العديد من التيارات والأفكار التي عبرت عنها الأحزاب والحركات السياسية التي جاءت من نفس الأصول الاجتماعية مثل الحزب الاشتراكي والحزب الوطني الجديد، والإخوان المسلمين، وبعض الحركات الماركسية<sup>(٣٥)</sup>، وبالتالي لم يكن غريباً أن نجد جنوراً إخوانية لحركة الضباط الأحرار<sup>(\*)</sup>، أما الأخرى، فتتعلق بطبيعة الصراع السياسي فقد كان لتمتع أحد الأجنحة الهامة للطبقة الوسطى بشكل حزبي ومؤسسي ممثلاً في "الوفد" واقتسامه للسلطة أثراً في ترسيخ علاقة يحكمها العداء مع أغلب الحركات السياسية الأخرى ومن ضمنها حركتي الضباط الأحرار والإخوان، وفي هذا الإطار يمكن فهم طبيعة العلاقة التي ربطت بين تنظيم الضباط والإخوان قبل نجاح حركة الجيش في الوصول إلى الحكم.

ساعدت الأحداث السياسية في هذه الفترة على إبراز التناقض بين الضباط الأحرار والوفد، وكان لحادث فبراير ١٩٤٢ أثرٌ في ابتعاد كثير من شباب الضباط عن الوفد، الذي زاد سخطهم عليه بعد أن تولى الحكم في عام ١٩٥٢، ورغم تأييد الضباط الأحرار في منشوراتهم للإجراء الذي اتخذته الحكومة الوفدية وقتئذٍ لإلغاء معاهدة ١٩٣٦ إلا أنهم سرعان ما تراجعوا عن هذا التأييد بسبب معركة القنال، كذلك فقد أثرت التداعيات السياسية التي أعقبت حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ على جماهيرية الوفد، إذ كانت حكومته هي التي أعلنت الأحكام العرفية والتي أعقبتها حركة اعتقالات واسعة، وربما أدت هذه الأحداث والاضطرابات التي شهدتها مصر في تلك الفترة إلى تآكل شعبية الوفد كمؤسسة جماهيرية، وكان ذلك يعني سقوط الوفد وسقوط النظام الذي بدأ بحكم الوفد سنة ١٩٢٤ وانتهى بحكمه أيضاً في ١٩٥٢، وقد مهد هذا الطرف التاريخي لصعود حركة الجيش ممثلة في تنظيم الضباط الأحرار<sup>(٣٦)</sup>.

استفاد الضباط في هذه الفترة باتصالهم بأغلب القوى الشعبية والثورية السرية والعلنية وساعدهم على ذلك عدم وجود أيديولوجية حاكمة للحركة فكان تنظيم الضباط

على صلة بكافة التيارات السياسية السائدة في المجتمع، ورغم انعكاس هذه التيارات بشكل عام على التوجهات السياسية لحركة الضباط الأحرار إلا أنها لم تتجذب لواحد من هذه التيارات بعينها<sup>(\*)</sup>.

وعكس هذا السلوك السياسي سمتين أساسيتين لحركة الضباط: الأولى، أنها ضمت بين صفوفها العديد من الاتجاهات السياسية المختلفة بل والمتناقضة (من يسار إلى أخوان) دون أن يعنى ذلك تحيزاً فكرياً لأى منها، وهو الأمر الذى غذى من عوامل التنافس ضد الحركات الأصلية المعبرة عن هذه الاتجاهات. والأخرى، تتعلق باتساع قاعدة التحرك والمناورة السياسية التى تمتعت بها.

فى هذا الإطار يمكن فهم طبيعة العلاقة التى ربطت بين كل من الضباط الأحرار والإخوان قبل قيام الثورة فى ١٩٥٢ فقد كان لبعض أعضاء اللجنة التأسيسية لتنظيم الضباط الأحرار جذور من حركة الإخوان، وربما ساعدت هذه الصلة على التنسيق بينهما فى بعض المراحل خاصة فى أواخر الأربعينيات حيث كانت حرب فلسطين مبرراً إضافياً لكل منهما لزيادة حدة الصراع مع الوفد وخلق مساحة مشتركة للتحرك (وان لم يمنع ذلك الخلاف بينهما حول العديد من القضايا ومن ضمنها أسلوب الاشتراك فى حرب ١٩٤٨ نفسها). ولذلك فقد استمرت الصلة بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان قائمة على أسس غير عدائية وغير تنظيمية أيضاً<sup>(٢٧)</sup>.

وربما كان الدافع الكامن لتقوية الصلة بالإخوان هو تنامي دورهم السياسى الذى توازى مع نمو الجهاز السرى من حيث الإعداد التنظيمى والتدريب والتسلح. وهو ما أعطى لهم قوة نسبية على الساحة السياسية كان من الصعب تجاهلها، لذلك فقد شهدت الأربعينيات تحالفات سياسية بين الجماعة والقصر حيناً وبينها وأحزاب الأقلية حيناً آخر، وذلك وفقاً لما تملبه دواعى المصلحة السياسية فى المراحل المختلفة، ولكن ظل المنافس الرئيسى للجماعة هو حزب الوفد الذى اتخذت العلاقة معه طابعاً عدائياً وصدامياً فى أغلب الأحيان<sup>(٢٨)</sup>.

ونخلص من ذلك إلى الإطار التنافسي الذي اتسمت به العلاقة بين حزب الوفد من ناحية، وجماعة الإخوان المسلمين وتنظيم الضباط الأحرار من ناحية أخرى. وقد أدى هذا الإطار إلى تعاون كل من الضباط والإخوان لتوجيه حركتهما في بعض اللحظات التاريخية ضد الوفد. ولكن مسار هذه العلاقة التعاونية اختلف بعد تغير هذا الظرف التاريخي بصعود حركة الضباط الأحرار ووصولها إلى الحكم مع بقاء الإخوان خارجة.

## (٢) نظام ثورة يوليو وجماعة الإخوان المسلمين

لا شك أن نجاح حركة الجيش في ٢٢ يوليو ١٩٥٢ قد قلب الكثير من الموازين السياسية، وإذا كانت الظروف السياسية والاجتماعية قد وضعت كلا من الضباط الأحرار والإخوان المسلمين في خندق واحد قبل ١٩٥٢ كحركتين سياسيتين معارضتين خارج الحكم فإن نجاح إحداهما في الصعود إلى السلطة السياسية كان إيذاناً بتغيير مسار العلاقة التي بدأت بالتعاون، ومرت بفترات من الصعود والهبوط، وانتهت بالصدام أكثر من مرة.

كانت حركة الضباط على وعي منذ البداية بضرورة الحفاظ على استقلاليتها<sup>(\*)</sup>، ورغم اتجاهها لدواعي الواقعية السياسية إلى التعاون مع حركات سياسية أخرى ومن ضمنها الإخوان، إلا أن هذا التعاون لم يصل إلى درجة التحالف قبل وصولها إلى الحكم، كما لم يكن مبرراً لاقتسام السلطة مع أي منها بعد نجاحها في ٢٢ يوليو ١٩٥٢.

وفي هذا السياق لجأ النظام الجديد إلى احتواء الإخوان بشكل مبكر لسببين رئيسيين، الأول، أنهم شكلوا قوة من أهم القوى السياسية والتي كان لها تنظيماتها السرية. والآخر، هو تطلعها إلى اقتسام السلطة مع النخبة السياسية الجديدة.

وقد بدأ النظام الجديد عهده بالإفراج عن المعتقلين السياسيين، فصدر قرار

بعضه خاص فى ١١ أكتوبر ١٩٥٢ عن قتلة المستشار أحمد الخازندار رئيس محكمة جنايات القاهرة، قبل أن يصدر بعد ذلك بأيام مرسوم بالعفو الشامل عن الجرائم السياسية التى وقعت فى الفترة من توقيع معاهدة ١٩٣٦ إلى ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وكانت هذه أول إشارة إلى رغبة النظام فى الاحتواء المبكر للإخوان، ثم بدأ ذلك بشكل أوضح فى أول قانون أعلنه النظام الجديد لتنظيم الأحزاب السياسية وهو القانون رقم ١٧٩ الصادر فى ٣ سبتمبر ١٩٥٢. وقد اشتمل القانون على نص هام مؤداه: (أنه يقصد بالحزب السياسى كل حزب أو جمعية أو جماعة منظمة تشتغل بالشؤون السياسية الداخلية أو الخارجية للدولة لتحقيق أهداف معينة عن طريق يتصل بالحكم، ولا يعتبر حزباً سياسياً الجماعة التى تقوم على محض أغراض علمية أو اجتماعية أو ثقافية أو بينية)<sup>(٣٩)</sup>.

واستناداً إلى هذه العبارة الأخيرة تم استثناء جماعة الإخوان المسلمين من الخضوع للتشريعات الخاصة بالأحزاب السياسية وممارسة نشاطها، بما فى ذلك استثناءها من قرار حل الأحزاب فى ١٨ يناير ١٩٥٣. ورغم هذه الأسباب الشكلية لاستثناء جماعة الإخوان المسلمين من قرار الحل إلا أنها فى حقيقة الأمر قد استندت إلى اعتبارات وأهداف سياسية بحتة، أهمها مراعاة التوازن السياسى والتحسب من نور الجهاز السرى للإخوان واحتمالات قيامه بأعمال عنف تهز الاستقرار المطلوب فى بداية الثورة.

وفى المقابل كان واضحاً أن قيادات الجماعة قد عملت هى الأخرى على تأييد الثورة وأهدافها، وكان هذا التأييد من منطلق سياسى أيضاً، إذ رأت الجماعة أنها ستحقق ثغلاً سياسياً من خلال علاقتها الخاصة والمتميزة بالنخبة السياسية الجديدة، خاصة وأن بعض قيادات الثورة كان لهم ارتباط فكرى وتنظيمى بالجماعة، ولعبوا دوراً فى تأكيد تلك العلاقة الخاصة التى ربطت بين النخبة الحاكمة والجماعة فى تلك المرحلة المبكرة من الثورة.

ويمكن تفسير المغزى من هذا الموقف المهادن الذى اتخذته نظام ١٩٥٢ فى

البداية من الإخوان في ضوء حقيقتين: الأولى، أن الحكم لم يكن قد استقر بعد ولم تكن مسألة السلطة السياسية قد حسمت تماماً لصالح مجموعة الضباط الأحرار وعلى رأسها جمال عبد الناصر. إذ كانت المواجهة السياسية للحكم مازالت ممثلة في قيادة محمد نجيب. والأخرى، تتعلق بطبيعة الصراع السياسي والاجتماعي الذي شهدته مصر في هذه الفترة الحرجة منذ صدور قانون تنظيم الأحزاب السياسية في سبتمبر ١٩٥٢، إلى تاريخ صدور قانون حل الأحزاب السياسية في ١٨ يناير ١٩٥٢، فقد كانت هذه الفترة فترة صراع سافر بين الأحزاب والقوى السياسية، وخاصة بين نخبة النظام الجديد وحزب الوفد الذي شكل أحد التحديات الرئيسية في تلك الفترة أمام سلطة الحكم الجديد. حيث سعى الأخير إلى إقصاء القوى السياسية القديمة خارج إطار عملية المنافسة السياسية على السلطة، من خلال ضرب وتصفية الأحزاب وإيقاع الفرقة والانقسام بين صفوفها<sup>(٤٠)</sup>.

وفشلت محاولات الوفد في الحفاظ على استمرارية وضعه السياسي والاجتماعي في ظل النظام الجديد<sup>(\*)</sup>، الذي خطا خطوات أوسع لهدم أسس النظام القديم ببنيته الدستورية، فألغى دستور ١٩٢٣ وأعلن عن دستور فترة الانتقال في ١٠ فبراير ١٩٥٢ الذي أكملت النخبة الجديدة به استيلائها على السلطة من الناحية القانونية، حيث أصبحت السيادة العليا في الدولة بمقتضاه في يد "قائد الثورة"، كما تم تركيز السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد مجلس الوزراء، وأخضعت بذلك السلطة التشريعية لرقابة مجلس قيادة الثورة وهو ما أدى في النهاية إلى سيادة حكومة الثورة، واستبعاد الوفد، وبقاء الإخوان خارج الحكم.

وبذلك عملت سياسة الحكم الجديد، على التخلص أولاً من حزب الوفد بما له من ثقل سياسي، ثم التحول بعد ذلك إلى تصفية باقى القوى من اليسار واليمين ممثلة في الشيوعيين والإخوان المسلمين، وقد تم تنفيذ المرحلة الأولى بنجاح، أما بالنسبة للمرحلة الثانية، وفيما يختص باليسار فإن الثورة استطاعت توجيه ضربة قوية للحزب الشيوعي المصري<sup>(٤١)</sup>، وبقي الإخوان، ونظراً لما كانوا يتمتعون به من ضخامة التنظيم وقوته

وتغلغله فى أعماق الريف بل وفى صفوف الجيش فقد تطلب الأمر معالجة من نوع آخر.

كانت الضغوط التى يبذلها الإخوان تتزايد من أجل المشاركة فى الحكم إذ تصوروا أن نجاح حركة الجيش سيترتب عليه نوع من اقتسام السلطة وكانت القيادة السياسية بدورها على وعى بما يعمل من أجله الإخوان المسلمون، فأرادت تحييدهم عن طريق إبداء رغبتها فى إشراكهم معها فى الحكم بتمثيلهم فى الوزارة، وكان اللواء محمد نجيب ما زال رئيساً للوزراء، وقد أبدى المرشد العام للإخوان فى ذلك الوقت قبولاً بالمبدأ ورشح ثلاثة من الإخوان هم "منير الدلة" و"حسن عشناوى" و"محمد أبو السعود"، كما اقترح حسن العشناوى اسم الشيخ حسن الباقورى الذى تحمس له "جمال عبد الناصر" والذى قبل بدوره الاشتراك فى الوزارة، والواقع أنه رغم ترحيب المرشد بالمبدأ إلا أنه تحفظ على العدد حيث رأى أن اشتراك الإخوان بهذا العدد القليل يقوى الثورة ويضعف الإخوان، ولذلك فعندما وافق الباقورى على دخول الوزارة اتخذ مكتب الإرشاد قراراً يفصله من هيئة الإخوان<sup>(٤٢)</sup>.

وكان هذا هو الصدام المكتوم الأول بين نخبة الثورة وجماعة الإخوان المسلمين، فقد شعر الإخوان أن النخبة الجديدة لا تستجيب لإرادة الجماعة وشعرت الأخيرة بدورها بموقف الجماعة السلبي منها، وهو ما غذى من عوامل الصراع الصامت بينهما<sup>(٤٣)</sup>، إزاء ذلك تحرك الإخوان على مستويين: الأول، تصعيد مطالبهم السياسية<sup>(\*)</sup> والى تبلورت حين تقدم الإخوان بطلب تشكيل حزب سياسى بعد ما طلب الحكم من الأحزاب أن تقدم إخطارات بإعادة تكوينها. والآخر، هو دفع التناقضات بين محمد نجيب الذى راهنوا عليه، ومجموعة الضباط الأحرار حيث كان الصراع على السلطة يدور بين الجانبين.

ولم يلق كل من التحركين نجاحاً، فقد قوبل الطلب الأول بالرفض حيث نصحت القيادة الفعلية للحكم متمثلة فى عبد الناصر الإخوان بالعدول عن هذا المطلب والاكتفاء بممارسة الدعوة بعيداً عن الحزبية والمعارك السياسية. كما أن غياب أرضية مشتركة



لالتقاء الجماعة مع محمد نجيب بعيداً عن نواحي الواقعية السياسية كان كفيلاً بانتهاء تحركها الثانى ازاءه. فقد وقف عداء الإخوان للديمقراطية وعودة الحياة الحزبية والبرلمانية حائلاً بين التعاون الفعلى بينهم وبين محمد نجيب الذى أدرك ذلك بشكل مبكر. هذا فضلاً عن اتخاذ الصراع على السلطة مساراً آخر لصالح الضباط الأحرار حتى انتهى بحسمه نهائياً لصالحهم وتولى جمال عبد الناصر رئاسة الوزراء فى ١٧ ابريل ١٩٥٤ بعد إقصاء محمد نجيب. وكان هذا التاريخ هو بداية التحول الرسمى فى مسار النظام الجديد<sup>(٤٤)</sup>.

وفى المقابل، استمرت عوامل الصراع غير المعلن أيضاً من جانب مجلس قيادة الثورة إذ حاول بدوره التسرّب إلى صفوف الإخوان ومحاولة تعميق التناقضات الداخلية بينهم، وبدا ذلك حول قضيتين: الأولى، هى مسألة التعاون مع حركة الجيش، والأخرى، تتعلق ببقاء الجهاز السرى وبوره حيث كان استمرار نشاط هذا الجهاز يمثل تهديداً لاستقرار النظام الجديد.

وقد بدأت بوادر الصدام بين الثورة والجماعة عندما تكشف لكل طرف الأهداف الحقيقية للطرف الآخر، وهو ما أدى إلى وقوع الصدام بينهما، وبذلت محاولات التقريب بين الجانبين، ولعب الشيخ "حسن الباقورى" بالتعاون مع "إبراهيم الطحاوى" سكرتير هيئة التحرير دوراً فى دعم الجناح المؤيد من الإخوان للتعاون مع الحكم الجديد، كما سعى عبد الناصر لتقريب "عبد الرحمن السندى" رئيس الجهاز السرى إليه والذى كان على خلاف مع حسن الهضيبى والشيخ سيد سابق منشئ الجهاز وهو ما أدى إلى تعميق الانقسامات الداخلية فى صفوف الجماعة<sup>(٤٥)</sup>.

ورغم ذلك فقد تزايدت مخاوف مجلس قيادة الثورة من تزايد نفوذ الجناح المناوئ له فى الإخوان والذى اتخذ موقفاً سلبياً من بعض سياسات الحكم الجديد والتصريح بذلك علناً، ومن ذلك عدم حماس الإخوان لقانون الإصلاح الزراعى، وعدم ارتياحهم لقرار إقالة رشاد مهنا الذى كان قريباً منهم، فضلاً عن بعض تصريحاتهم أمام الصحافة الخارجية<sup>(\*)</sup> والتى لم تلق قبولاً من جانب مجلس قيادة الثورة، وإلى جانب

ذلك سعى الإخوان لتكثيف نشاطهم والتغلغل داخل بعض النقابات العمالية وفي الجامعات<sup>(٤٦)</sup>.

وقد أثارت هذه التحركات السياسية من جانب الإخوان مزيداً من المخاوف لدى السلطة الجديدة وكانت المقدمات الطبيعية لتفجر الموقف بينهما، وتمثل ذلك في الاضطرابات التي اجتاحت الجامعة عقب الاحتفال بالذكرى معركة القناة، ووقوع اشتباكات بين الطلبة، اشترك فيها الإخوان واستخدمت فيها الأسلحة في ١٣ يناير ١٩٥٤، وكانت هذه هي نقطة التحول التي أدت إلى الصدام واتخاذ مجلس قيادة الثورة قراراً في اليوم التالي ١٤ يناير ١٩٥٤ بحل جماعة الإخوان المسلمين<sup>(\*\*)</sup>.

وأدت هذه الخطوة إلى تصعيد المواجهة بينهما، ففي أعقاب توقيع اتفاقية الجلاء في ٢٧ يوليو ١٩٥٤ بالأحرف الأولى، اتخذ الإخوان موقفاً رافضاً منها، بسبب ما ورد في الاتفاقية حول حق عودة القوات البريطانية إلى مصر في حالة وقوع هجوم مسلح على أي بلد يكون طرفاً في معاهدة الدفاع المشترك من دول الجامعة العربية أو تركيا<sup>(٤٧)</sup>.

وبعد التوقيع النهائي على الاتفاقية يوم ١٩ أكتوبر وأثناء إلقاء عبد الناصر خطابه بالاسكندرية يوم ٢٦ أكتوبر احتفالاً بتوقيع الاتفاقية في ميدان المنشية، قام الإخوان بمحاولة لاغتياله، ورداً على هذه المحاولة قام النظام بشن حملة اعتقالات واسعة ضد أعضاء الجماعة، وفي نفس الليلة صدرت الأوامر باعتقال الإخوان المسلمين، وتم تشكيل محكمة خاصة في أول نوفمبر ١٩٥٤، سميت باسم "محكمة الشعب" برئاسة جمال سالم وعضوية أنور السادات وحسين الشافعي لمحاكمتهم، كما صدرت أحكام بالإعدام شملت مجموعة من أبرز قيادات الجماعة والجهاز السري منهم (محمود عبد اللطيف، ويوسف طلعت، وهندأوى دوير، وإبراهيم الطيب، وعبد القادر عودة، ومحمد فرغلي)، ونفذ الحكم فعلاً، كما صدر حكم بإعدام حسن الهضيبي المرشد العام ثم خفف الحكم إلى الأشغال الشاقة المؤبدة<sup>(٤٨)</sup>.

واستمر الصدام بعد ذلك بين نظام حكم الرئيس الراحل عبد الناصر وبين جماعة الإخوان المسلمين وتجسد ذلك أكثر ما تجسد فى محاولة إحياء الجهاز السرى مرة أخرى عام ١٩٦٥ بقيادة سيد قطب لاستئناف عمليات العنف مرة ثانية ولكنها انتهت بالفشل، وتم إلقاء القبض على العناصر المتورطة فى التخطيط وقدموا للمحاكمة وحكم على بعضهم بالإعدام وفى مقدمتهم سيد قطب<sup>(٤٩)</sup>، ومثل هذا التاريخ نقطة تحول خطيرة سواء على صعيد تطور الحركة الإسلامية بعد ذلك أو فى علاقتها بالنظام السياسى.

والواقع أن استعراض تطور العلاقة بين حركة الضباط الأحرار التى أصبحت هى النخبة الحاكمة لنظام يوليو ١٩٥٢، وجماعة الإخوان المسلمين يكشف عن الأبعاد المتشابهة التى حكمت طبيعة هذه العلاقة وحددت مساراتها لعقود تالية، فقد مثلت كل من حركة الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين جناحين لطبقة واحدة هى الطبقة الوسطى الصغيرة وإذا كان هذا البعد المشترك شكل فى مرحلة من المراحل السياسية والاجتماعية التى شهدها المجتمع المصرى نقطة التقاء بينهما، إلا أنه كان هو نفسه عاملاً أساسياً من عوامل تغذية المنافسة فى مراحل لاحقة، كذلك فقد لعبت المتغيرات السياسية المتلاحقة التى شهدتها نفس الفترة أى منذ أواخر الأربعينات حتى النصف الأول من الخمسينيات، وهى فترة اتسمت بالعديد من الصراعات السياسية وأهمها الصراع مع الوفد، وكان هذا التحدى سبباً للتنسيق بين هاتين الحركتين عندما كانتا خارج الحكم، ولكن نجاح حركة الجيش فى الوصول إلى الحكم واستبعاد الوفد من العملية السياسية بعد توجيه ضربة قاصمة له بحل الأحزاب فى ١٩٥٢، كان سبباً فى تغذية العلاقة التنافسية مع الحركة الأخرى (الإخوان) التى بقيت خارج الحكم حتى وصلت العلاقة إلى مرحلة الصدام والصراع العلنى.

عكست العلاقة بين النخبة السياسية الجديدة والإخوان بعد ١٩٥٢ فى الجانب الأكبر منها مظاهر الصراع على اقتسام السلطة السياسية، والذى زاد منها حقيقة التاريخ السياسى لكل منهما، حيث عرفتا طريق العمل السرى وامتكتا القدرة على

حمل السلاح ودية التنظيم فضلاً عن التغلغل الجماهيري، وكلها عوامل أدت إلى زيادة المخاوف والشكوك من جانب كل منهما تجاه الأخرى. ومن هنا فإن العلاقة بينهما اتخذت أبعاداً عديدة وتراوحت بين التعاون حيناً، والمهادنة والتعايش حيناً آخر، ثم محاولة التحييد والاحتواء، وأخيراً الصدام والصراع العلني، وهي أبعاد لم تكن تنفصل عن بعضها البعض وإنما ارتبطت تغليب أحدها على الآخر بمقتضيات المراحل السياسية المختلفة التي تطورت في إطارها هذه العلاقة.

كما أضافت طبيعة الأيديولوجية الحاكمة للنخبة السياسية الجديدة أبعاداً أخرى لهذا الصراع حيث لم تعبر عن اتجاه فكري متجانس بقدر ما حاولت الجمع بين مختلف التيارات والاتجاهات، وانعكس ذلك على موقفها من باقى التيارات والقوى السياسية المعبرة عنها فى المجتمع. فسعت إلى حرمانها من حقها فى المشاركة السياسية بدعوى قدرتها على تمثيلها جميعاً، وتمثلت الترجمة الفعلية لهذا الاتجاه بشكل مبكر بإنشاء "هيئة التحرير" فى ١٩٥٣ بعد حل جميع الأحزاب السياسية والانقلاب على دستور ١٩٢٣، ثم "الاتحاد القومى" الذى انشئ بموجب دستور ١٦ يناير ١٩٥٦، وأخيراً "الاتحاد الاشتراكي" الذى ولد فى ٢٨ سبتمبر ١٩٦١، وقد حل كل من هذه التنظيمات - التى أريد لها أن تكون بمثابة منظمات شعبية تحتوى وتعبر عن كافة الاتجاهات السياسية - محل الآخر. وان لم تثبت فى النهاية أية فعالية سياسية حقيقية لها، وظلت فى التحليل الأخير معبرة عن السلطة الحاكمة.

وفى إطار هذه السياسة أراد النظام سحب البساط من تحت أقدام جميع التيارات والقوى السياسية الفاعلة فى المجتمع من ليبرالية ويسارية وإسلامية، ولما كانت القوى الأخيرة مازالت تشكل تحدياً من نوع خاص بسبب الشرعية الدينية التى تستند عليها فقد حرص النظام هو الآخر على التأكيد على هذه الشرعية باعتبار أن الإسلام يشكل رافداً أساسياً فى أيديولوجيته مما يجرد الأخيرة من أى شرعية سياسية، فقد سعى إلى توليد نوع من الشرعية الدينية للحكم سواء من خلال إيجاد تبرير ديني لبعض السياسات الحيوية التى ارتبطت بالعهد الناصري مثل سياسة التحول

الاشتراكي، والإصلاح الزراعي وغيرها، أو بزيادة هيمنة الدولة ورقابته على المؤسسات الدينية الرسمية من خلال تطوير الأزهر، وإنشاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية فضلاً عن إنشاء محطة إذاعة القرآن الكريم، وجعل الدين مادة إجبارية في المدارس وبناء المساجد وغيرها. وكان المقابل لهذا التوجه هو إقصاء القوى السياسية الإسلامية ممثلة في الإخوان عن المشاركة في الحكم بالمهادنة حيناً والمواجهة والحسم حيناً آخر.

وفي هذا الإطار تبلور موقف نظام ١٩٥٢ من موقع الدين في الحياة السياسية.

### ثالثاً : موقع الدين في التوجهات السياسية لنظام ثورة يوليو

مثل الدين أحد المكونات الهامة في تشكيل أيديولوجية النظام في العهد الناصري وإن اكتسب رؤية خاصة اتفقت مع التوجهات السياسية العامة للنظام فكان عنصراً من العناصر التي اعتمد عليها لاضفاء نوع من الشرعية على عملية التحول السياسي والاجتماعي التي شهدتها مرحلة الستينيات، فضلاً عن الاعتماد عليه كعامل من عوامل التعبئة السياسية.

#### (١) الإسلام والاشتراكية

في بداية الثورة سعى النظام إلى الربط بين بعض الشعارات السياسية التي رفعها وبين القيم الدينية فقدم شعار "الاتحاد والنظام والعمل" باعتباره يتفق مع قيم إسلامية خالصة مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله (صلعم) وتاريخ الصحابة والتابعين ونظم الخلفاء الراشدين، وربط قرار إلغاء الألقاب بالقاعدة الإيمانية التي تشير إلى "أنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى"، و"الاتحاد" أسند إلى قول الرسول (صلعم) (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه

عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى<sup>(٥٠)</sup>.

ومع بدء عملية التحول الاشتراكي في عام ١٩٦١، وصدر قوانين التأمين، حاول النظام إضفاء الشرعية الدينية على تلك الإجراءات، وأصدر المفتي فتوى أوضح فيها أن القوانين الاشتراكية تتفق مع قواعد الفقه الإسلامي. وحرص الرئيس عبد الناصر حينئذ على التوفيق بين الاشتراكية والإسلام في أكثر من خطاب كقوله: (النبي محمد أول من طبق الاشتراكية في العالم، والإسلام عندما ذهب إلى العراق أخذ الأرض من الإقطاع وأعطاهما للشعب هذه هي الاشتراكية، وعندما ذهب الإسلام إلى الأندلس أخذ الأرض من النبلاء وأعطاهما للشعب، والشعب كان عبيداً ولم يكونوا شركاء، هذه هي الاشتراكية، والإسلام حينما نادى بالزكاة كان معنى هذا أن الفرد الذي يدفع ٢,٥٪ من أمواله يعطى في ٥٠ سنة أمواله للشعب والنولة، إن هذه هي العدالة الاجتماعية وهذه هي الاشتراكية). وفي خطاب آخر (إن الاشتراكية تتماشى مع الدين... شريعة الله دائماً كانت هي شريعة العدل وشريعة العدل هي الاشتراكية)<sup>(٥١)</sup>.

وفي نفس الإطار اهتمت وزارة التربية والتعليم بتطوير مناهج وخطط الدراسة في المرحلة الابتدائية - ومنها الجوانب الدينية - بحيث أعادت النظر في تطوير هذه المناهج بناء على ما أوصى به مؤتمر النهوض بالتعليم الابتدائي المنعقد في فبراير ١٩٦٣ حيث شكلت عدة لجان فنية قامت باعداد المناهج المتطورة التي بدئ في تطبيقها اعتباراً من العام الدراسي ١٩٦٥ - ١٩٦٦ وأستهدف منهج التعليم الديني غرس القيم الدينية التي تتفق مع توجهات النظام مثل (القومية العربية، التكافل الاجتماعي، الإيمان بالضمير الاجتماعي).

إضافة إلى ذلك صدرت تعليمات أخرى في عام ١٩٦٦/٦٤ أعيد فيها النظر في خطط ومناهج ونظم امتحانات التعليم الابتدائي. وفي عام ١٩٦٨ صدر قانون التعليم الجديد رقم ٦٨ لسنة ١٩٦٨ وتضمن هو الآخر مجموعة من التعديلات كان من أبرزها تخصيص عدد ساعات أكثر في مناهج التعليم الدراسية في المرحلة الابتدائية لعدد من المواد من ضمنها مادة الدين. وإذا تأملنا التعديلات التي أدخلت على التعليم الديني في

إطار المرحلة الابتدائية نجد أن أبرز ملامحها تلخصت في ربط الدين بمفاهيم الوطنية والقومية، وجعل الدين من المواد الأساسية التي تخصص لها ساعات أكثر واعتباره ضمن مواد النجاح والرسوب<sup>(٥٢)</sup>.

وشهدت نفس الفترة زيادة عدد المعاهد الدينية الأزهرية التي امتدت إلى المحافظات، ولم تقتصر على العاصمة. وافتتحت لأول مرة معاهد أزهرية للبنات، وأقيمت مسابقات لتحفيظ القرآن الكريم، كما تم إنشاء مدينة البحوث الإسلامية لاستقبال الطلاب الوافدين من البلاد الإسلامية للتعليم الأزهرى<sup>(٥٣)</sup>.

لم تقتصر سياسة النظام في هذه الحقبة على تطويع المؤسسات الدينية الرسمية وتوظيفها بما يتواءم والأهداف السياسية للنظام، وإنما امتدت لتشمل إعادة التوجيه السياسى لمؤسسات وهيئات التنشئة في المجتمع من خلال سياسات الدولة في مجال الإعلام والتعليم، ولعل أبرز هذه الخطوات تمثلت في إنشاء محطة خاصة بالقرآن الكريم بدأت إرسالها عام ١٩٦٤ ويمعدل ١٤ ساعة يومياً فضلاً عن البرامج الدينية الخاصة، كما تم تخصيص صفحات خاصة للشؤون الدينية في الصحف اليومية مرة كل أسبوع وهو التقليد الذي استمر بعد ذلك، وساهم النظام في إنشاء العديد من دور النشر التي تولت إعادة نشر التراث الإسلامى كالدار القومية للطباعة والنشر، كما قام مكتب الشؤون الدينية بالاتحاد الاشتراكي بمهمة معادلة في مجال الإعلام الدينى والتنشئة الدينية السياسية<sup>(٥٤)</sup>.

وفي إطار الاهتمام بزيادة التنشئة الدينية ارتفع عدد المساجد الأهلية في مصر في تلك الفترة من ١١ ألف مسجد إلى ٢١ ألف مسجد، وارتبطت هذه السياسة بمحاولة النظام مد إشراف رقابة وزارة الأوقاف عليها والتوجيه السياسى لها من خلال الرقابة على الخطب الدينية لأئمة المساجد.

والواقع أن تكثيف الاهتمام بوسائل التنشئة الدينية في المجتمع كان يدخل ضمن الإطار العام لمجمل توجهات هذا العهد فيما يتعلق بالموقف من الدين والذي ظل مرتبطاً

بهدفين: الأول، هو تكريس الشرعية الدينية للنظام بعيداً عن القوى السياسية الإسلامية التي أصبحت في موقع المعارضة. الآخر، هو ضمان هيمنة الدولة وسيطرتها على الدين سواء من خلال المؤسسات الرسمية أو أجهزة وأنوات التنشئة بما يضمن التوجيه السياسي لها وتوظيفها في تبرير سياسات النظام.

## (٢) موقف النظام من المؤسسات الدينية

ليس من الممكن فصل موقف النظام السياسي إزاء المؤسسات الدينية الرسمية أو شبه الرسمية في المجتمع، عن موقفه إزاء القوى السياسية الإسلامية المعارضة بل أن هناك بالضرورة علاقة متشابكة بين موقف النظام إزاء كلا الطرفين، وتتعلق هذه العلاقة من أن إخفاق النظام في تطوير المؤسسات الدينية الرسمية، ودفعها للعب دورها المفترض في المجتمع، يسهم في صعود القوى السياسية الإسلامية المعارضة، التي تسعى إلى تجاوز المؤسسات الدينية الرسمية، وتبدو هذه العلاقة شديدة الوضوح في موقف نظام ثورة يوليو من (الإخوان المسلمين) والذي انتقل من التعاون والمهادنة، إلى التناقض والعداء، وفي المقابل فقد اهتم النظام بتطوير المؤسسة الدينية الرسمية، وإحكام السيطرة عليها.

وكما يشير أحد الباحثين، فإن "الضباط الأحرار" واجهوا في عام ١٩٥٢ صعوبات في التعامل مع المؤسسة الدينية، ورغم محاولات التعاون مع الإخوان فقد انقلبوا عليهم واتخذوا موقفاً معادياً للنظام وشرعوا في استخدام العنف خاصة في عام ١٩٥٤. واتجه النظام بعد ذلك إلى وضع جميع المؤسسات الدينية في النولة تحت هيمنة ورقابة الدولة<sup>(٥٥)</sup>، وقد تحقق ذلك من خلال عدة أساليب تراوحت بين إلغاء بعض المؤسسات<sup>(\*)</sup> وتطوير بعضها الآخر، فضلاً عن استحداث مؤسسات جديدة وتمثلت أهم ترجمة عملية لسياسة التطوير في إصلاح الأزهر، وإدخال العلوم والتخصصات الحديثة من طب وهندسة وزراعة فيه يجعله أكثر اتساقاً واستجابة لمتطلبات الحياة الحديث<sup>(٥٦)</sup>، ولعل هذه الخطوات تعبر عن أهمية التغيير الذي اعترى



هذه المؤسسة الدينية في الستينيات وقد بدأت هذه الإصلاحات بالتغيير على مستوى القانون الحاكم للأزهر حيث تم إلغاء وتحديد بعض المواد القانونية المنظمة له\*\* (٥٧).

وفي يونيو ١٩٦١ صدر القانون رقم ٦٠٣ بإعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها، وأعطى القانون للدولة سيطرة أكبر من هذه المؤسسة\*\*\* (٥٨) بعد إلغاء أحكام القوانين السابقة خاصة القانون (٢٦) لسنة ١٩٣٦ والذي كان يعطى درجة أكبر من الاستقلالية للأزهر، وتم تحديد دور الأزهر في (حفظ التراث، وتنقيته ونشره، ونشر الدعوة الإسلامية، وإظهار الدور التقدمي للإسلام في رقي الشعوب وبيان حضارة العرب وإعداد جيل جديد من العلماء يجمع بين علوم الدين والدنيا).

وفي هذا الإطار يمكن القول إن أهم التغييرات تتلخص في تقليص استقلالية الأزهر وجعله تابعاً بشكل مباشر لرئاسة الجمهورية ليس فقط من خلال تعيين شيخ ووكيل الأزهر بقرار جمهوري، ولكن أيضاً بتخصيص جزء من ميزانية الدولة للأزهر بحيث اعتبر مؤسسة حكومية خاضعة للدولة تدرج ميزانيتها ضمن ميزانية الدولة، وارتبطت هذه السياسة بإنشاء العديد من المعاهد الدينية في إطار إعادة صياغة شاملة لنظام التعليم فضلاً عن إضافة إدارات جديدة حددت مسؤوليتها من قبل الحكومة حيث أضيفت أربع كليات حديثة في محاولة لتوجيه الدور الديني للأزهر.

وبهذا المعنى يمكن التأكيد على أن الهدف الذي سعى إليه نظام عبد الناصر في الستينيات من تطوير الأزهر كان هدفاً سياسياً في الأساس الغرض منه إحكام سيطرة الدولة على كافة المؤسسات بما فيها المؤسسة الدينية.

وفي ذلك يشير أحد الباحثين إلى أن هذه السياسة استهدفت ربط الدين بالسياسة بحيث تتحدد العلاقة في خدمة الدولة للأهداف الإسلامية مقابل دعم الإسلام ممثلاً في المؤسسات الدينية للأهداف المباشرة لسياسة الحكومة (٥٩)، ويؤكد آخر على نفس المعنى بقوله إن موقف النظام السياسي الناصري من المؤسسات الدينية الرسمية كان جزءاً من موقف أشمل يتصل برؤية النظام لعلاقة الدين بالمجتمع

والوظيفة المنوطة به فى مجال التنمية ومن هنا ينظر للاتفاق على الأزهر وتطويره على أنه هدف سياسى يسعى إلى تحجيم الاستقلالية النسبية التى كان يتمتع بها ليصبح رجاله موظفين فى الدولة حريصين على المناصب الحكومية وذلك لإخضاع هذه المؤسسة من ناحية، وإضفاء الشرعية على سياسات النظام من ناحية أخرى<sup>(٦٠)</sup>.

ولم يكف النظام فى الستينات بتطوير المؤسسات الدينية القائمة ولكنه استحدث هيئات جديدة ضمن نفس السياسة، كان أولها المؤتمر الإسلامى الذى أنشئ فى عام ١٩٥٥، واختير أنور السادات سكرتيراً عاماً له، ثم أنشئ المجلس الإسلامى الأعلى للشؤون الإسلامية فى عام ١٩٦٠، وقد نشر المجلس موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى وأصدر سلسلتين شهريتين: الأولى (دراسات فى الإسلام)، والثانية (كتب إسلامية)<sup>(\*)</sup> كما أصدر مجلة شهرية تحمل اسم "منبر الإسلام" بأكثر من لغة فضلاً عن استمرار عمل بعثات الوعظ والارشاد وتعليم اللغة العربية والمساهمة فى إنشاء العديد من المراكز الإسلامية فى العالم. بعبارة أخرى كانت هذه الهيئات هى إحدى أدوات السياسة الخارجية المصرية لتقديم مصر إلى العالم العربى على أنها نموذج للإسلام المجدد ورائدة لعصر إسلامى جديد<sup>(٦١)</sup> وإذا كان لهذا المجلس وظيفة إعلامية تتصل بأهداف الثورة وقتئذ على الصعيد الخارجى فقد كانت له أيضاً وظيفة سياسية داخلية تسعى لإضفاء التبرير الدينى على سياسات النظام فى الداخل ولذلك فقد خضع المجلس - مثله مثل الأزهر - بشكل مباشر لرئاسة الجمهورية رغم انتمائه الشكلى لوزارة الأوقاف، ولعل فى تولى أحد الضباط الأحرار وأحد أعضاء مجلس قيادة الثورة لرئاسة المجلس فى هذه الفترة تأكيداً على أهميته السياسية.

والخلاصة أن النخبة السياسية لنظام يوليو ١٩٥٢ اعتبرت "الدين" إحدى الركائز الأساسية لأيديولوجيتها السياسية، خاصة فى المراحل الأولى لتدعيم الحكم (١٩٥٢ - ١٩٦١)، وعندما رفع النظام شعار "الاشتراكية" كتوجيه رئيسى له فى الفترة اللاحقة (١٩٦١ - ١٩٦٧)، استخدمت الدين لتبرير هذا التوجه، وحرصت على الربط بين الاشتراكية وإسلام، وساعد على ذلك التوجه "الشعبوى" للنظام الناصرى والذى

لم يركز على أيديولوجية متماسكة متجانسة ولعل ذلك ما ساهم في تعقيد العلاقة بين السياسة والدين على مستوى الدولة، وزيادة الاعتماد على التبرير الديني للسياسات لتأكيد شرعية النظام. وإذا كان الهدف كما رآه في البداية هو التقريب بين الاتجاه التقليدي الذي يقوم على الدين، وبين الاتجاه "التحديثي"، إلا أنه قد انتهى إلى عكس المتوقع، حيث زادت حدة التناقض بين الاتجاهين، ولم يشكل أى منهما اتجاهاً أصيلاً للنظام منذ ١٩٥٢ وفي العقود اللاحقة له، وهو ما أدى في النهاية إلى محدودية أثر كل منهما على السياسات.

وحول محدودية هذا الأثر في العهد الناصري يعلق "مكسيم رودنسون" على محاولة النظام الناصري الاعتماد على الدين لتبرير توجهاته الاشتراكية في الستينيات بقوله: (أن الإسلام لن يفيد في خدمة البناء الاشتراكي إلا إذا كان من المستطاع ترجمته إلى شعارات محددة، واضحة نضالية، قادرة على التعبئة وإلا إذا كانت القيادة تنفيذاً لهذه الشعارات - تستطيع أن تحدد لكل فرد وظيفة مباشرة، إذا كان ممكناً أن يتم أعداء الاشتراكية علناً بأنهم "أعداء الله" وفقاً للصفة التقليدية حتى وإن جهرُوا بولائهم للدين الإسلامي<sup>(٦٢)</sup>)، ومن هنا يؤكد بعض الباحثين على أن محاولات الربط بين الاشتراكية والإسلام في العهد الناصري لم تؤدِ إلا إلى تأسيس موقف يكتنفه الكثير من الغموض<sup>(٦٣)</sup>.

وفي التحليل النهائي لتوجه النظام الناصري فإن إخضاع النظام لأهم مؤسسة دينية ممثلة في الأزهر لرقابة الدولة قد وسع من هيمنة الدولة على الدين، إلا أنه لم يؤدِ إلى "العلمانية"، فقد توسعت السياسة ولكنها لم تأخذ مكانها المستقل، وقدم «سميث» تفسيراً تاريخياً لفهم هذه العلاقة الارتباطية بين الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية حيث رأى نظم الحكم الدينية التي عرفتها كنظم عضوية تختلط فيها الوظيفة الدينية بالسياسة في هيكل واحد، ويمارس الحاكم سلطة زمنية وروحية في آن واحد، ومن الناحية النظرية يخضع الشعب، وعلماء الدين والحاكم للشرعية الإسلامية، وفي هذا الإطار حلل طبيعة العلاقة بين الحكام "العلماء" ووصفها "بالاعتمادية" فالحاكم

يعتمد على العلماء لتبرير سياساته، والعلماء يحتاجون للحاكم لتأكيد نفوذهم وتدعيمه<sup>(٦٤)</sup>.

وربما لم يستطع النظام الناصري بدوره - رغم توجهه للتحديث والتجديد - أن يتحرر من هذا الإرث في تشكيل علاقته بالمؤسسة الدينية، وتكثيف علاقته بعلماء الدين، وهو جوهر ما يشير إليه "فاتيكويوس" في معرض تحليله للمؤسسات الإسلامية التي أنشأها النظام لخدمة أهدافه السياسية ومن أمثلتها: "مجمع البحوث الإسلامية" في ١٩٦٤ بهدف مواجهة "رابطة العالم الإسلامي" السعودية، ورغم ما كان لهذه الخطوات من دور في دعم شرعية السياسة الخارجية للنظام وخاصة على النطاق الإقليمي إلا أنها أدت في المقابل إلى إضفاء المزيد من الغموض والتناقض على توجهاته<sup>(٦٥)</sup>.

وترتبط هذه القضية في جانب هام منها بطبيعة الثقافة السياسية والقيم التي تتشكل منها والتي تحدد هوية الجماعة السياسية، وتلعب دوراً رئيسياً في تحديد مصادر الشرعية التي يعتمد عليها النظام وقياداته السياسية ويمكن القول أن نمط الثقافة السياسية ظل مرتبطاً بالدين، وبهذا المعنى ظل الدين إلى حد كبير مصدراً للشرعية سواء للحكم والقيادة، أو للجماعة السياسية، ولذلك، فعندما تبنى النظام "الاشتراكية" لم يقدمها أبداً كأيديولوجية مستقلة، ولم يسبغ عليها صفة علمانية، ولكنه قدم نوعاً من القراءة الإسلامية للاشتراكية، أى محاولة للتوفيق بين القيم الاشتراكية والقيم الدينية، ويسرى ذلك على معظم السياسات الخاصة بالتغيير الداخلي مثل سياسات الإصلاح الزراعي، والتأميم وبعض القضايا الاجتماعية مثل تنظيم الأسرة<sup>(٦٦)</sup>.

وبالمثل تم الربط بين مفهومى "العروبة" و"الهوية الإسلامية"، ومن ثم ظلت العروبة فى أوج فترات مدھا فى الخمسينيات والستينيات مرتبطة بالإسلام إذ أن تمرير الفكرة استند فى جانب هام منه إلى الدين كهوية تجمع بين العرب.

وبالتالى فمن الصعب الحكم على موقف النظام فى العهد الناصرى من الدين وموقعه فى الحياة السياسية بأنه موقف قام على أساس التجديد القيمى والثقافى، بقدر ما قام على أساس التوظيف السياسى للدين فى ظل اشتداد قبضة النظام على المؤسسات الدينية وتقييده الشديد لقوى المعارضة السياسية الإسلامية.

هذه المحددات العامة لخصائص النظام منذ ثورة يوليو ١٩٥٢، والتي تم استعراضها فى هذا البحث. تقدم إطاراً تحليلياً لدراسة عوامل التغيير التى طرأت عليه فى السبعينيات أى فى عهد الرئيس السادات - وهو ما سيتناوله البحث اللاحق - كما تعد مدخلاً لتحليل موقف النظام من المعارضة الإسلامية والتطورات التى لحقت به على ضوء المتغيرات السياسية الهامة التى شهدتها العهدين.



## الفصل الثانى

### عهد الرئيس السادات : مرحلة تثبيت دعائم النظام

#### والبحث عن مصادر جديدة للشرعية

يعرض هذا الفصل للفترة الأولى من عهد الرئيس السادات منذ توليه الحكم فى ١٩٧٠ حتى قيام حرب أكتوبر ١٩٧٣. حيث مثلت فترة انتقال فى تاريخ النظام بين عهدين سياسيين لهما توجهاتهما المختلفة. ورغم أن هذه الفترة لم تشهد تغيرات جذرية إلا أنها حملت البذور الجينية للتحويلات السياسية الهامة التى شهدتها المرحلة اللاحقة على حرب أكتوبر.

وقد اتسمت هذه الفترة الأولى بسمتين رئيسيتين كان لهما أثر على موقف النظام من مختلف القوى السياسية: الأولى، تتعلق بالصراع السياسى على السلطة، والذى قاده العهد الجديد ضد ما أسماه بمراكز القوى السياسية الممثلة لاتجاهات العهد السابق والذى انتهى بالإعلان عن "ثورة التصحيح" فى ١٥ مايو ١٩٧١ والآخرى، خاصة باتجاه النظام نحو إيجاد مصادر جديدة للشرعية السياسية تختلف عن الشرعية الثورية التى اعتمد عليها العهد الناصرى، وفى هذا السياق طرحت شعارات سياسةً مقابلة للشعارات التى سادت فى الفترة السابقة مثل "ثورة العلم والإيمان"، و"ثورة المؤسسات"، و"سيادة القانون". ويبدو من بعض هذه الشعارات لجوء النظام فى بداية عهد الرئيس السادات إلى الاعتماد على مصادر تقليدية دينية لتوايد شرعية سياسية جديدة تختلف عن شرعية سلفه بقا أثر فى النهاية على علاقة النظام بالقوى اممسلامية وبكيفية توظيفه للعامل الدينى فى الصراع السياسى وهو ما سيتناوله هذا الفصل.

## أولاً: تثبيت دعائم النظام (١٩٧٠ - ١٩٧٣)

اتسمت الفترة الأولى لعهد الرئيس السادات بتثبيت دعائم السلطة وأركان الحكم، كما شهدت محاولات أخرى لإيجاد صيغة جديدة للتعامل مع التركيبة السياسية التي ورثها عن العهد السابق، والتي وضعت شرعية ثورة يوليو التي كان السادات بدوره يمثل أحد رموزها، على المحك. فلا شك أن هزيمة ١٩٦٧ وما ترتب عليها من تداعيات سياسية داخلية وخارجية فضلاً عن تزايد عوامل الأزمة السياسية والاقتصادية في الداخل قد استدعت الكثير من عوامل التغيير.

ويصف د. سعد الدين إبراهيم في معرض تحليله لأزمة الشرعية التي واجهتها أغلب النظم العربية خاصة "الثورية" منها في هذه المرحلة بقوله: إن هزيمة ١٩٦٧ كانت هي الشرخ الأعظم في شرعية معظم الأنظمة "التقدمية". صحيح أن الجماهير العربية ظلت على تأييدها والتفافها حول عبد الناصر حتى آخر يوم في حياته، ولكن الجماهير العربية - وخاصة في مصر - بدأت تشك في الصيغة السياسية التي حرمتها من المشاركة والمساواة والمحاسبة. وقد أدرك عبد الناصر نفسه هذا التغيير، وبدأ يراجع صيغة الشرعية التي استند إليها حكمه، ويفكر في اعتماد صيغة جديدة أقرب إلى التعددية السياسية في إطار الأيديولوجية الثورية، ولكن عوامل عديدة داخلية وخارجية تكالبت عليه وعاقبت من سرعة تنفيذ هذا المسعى<sup>(٦٧)</sup>.

والواقع أن هذه الأبعاد العميقة للأزمة التي وصل إليها النظام بعد عام ١٩٦٧، والتي بدت ظواهرها على مستويات عدة داخلية وإقليمية ودولية، استلزمت التغيير في كثير من التوجهات السابقة، إلا أن ما تمتعت به الزعامة الكاريزمية لعبد الناصر من جماهيرية مثلت ليس فقط عائقاً أمام العهد الجديد لترسيخ شعبيته، وإنما أيضاً استلزمت عدم الإفصاح سريعاً عن التحولات والتغييرات الهامة التي اعتزم إجراؤها، وربما لعبت هذه الحقيقة المزوجة - أي تكلل شرعية النظام منذ ١٩٦٧ من ناحية، مع استمرار شعبية الرئيس عبد الناصر من ناحية أخرى - دوراً في القموض الذي أحاط بسلوك وسياسات الرئيس السادات في بداية عهده، حيث بدأ في التحول عن التوجهات



السياسية للعهد الناصري في الوقت الذي حاول فيه الاستناد إلى شرعيته. ويصف «نيل كوبر» هذه المرحلة الانتقالية الأولى لعهد السادات بقوله: (إن هذه المرحلة والتي تمثل مرحلة انتقال المجتمع المصري، كان السادات يتحاور فيها مع "شبح عبد الناصر" وقد أنتج هذا التحاور البعد عن سياسته، وتأسيس سياسة مخالفة له<sup>(٦٨)</sup>، ويؤكد "فاتيكويتس" نفس المعنى بقوله: إنه على الرغم من التناقض بين الشخصيتين ومحاولات التغيير إلا أن التأثير الجماهيري لعبد الناصر ظل مقيداً للسادات لبعض الوقت<sup>(٦٩)</sup>.

ومع أن المشكلات التي واجهها نظام السادات في بداية عهده كانت متعددة وأهمها تزايد حدة الأزمة الاقتصادية والضغط الشعبي في ١٩٧١ - ١٩٧٢ لإزالة آثار العدوان، وتعاظم حركات الاحتجاج التي جسدها بالذات مظاهرات الطلبة في ١٩٧٢ إلى جانب بعض المظاهرات العمالية، إلا أنه يبدو أن السادات رتب أولويات التصدي لهذه المشكلات في خلال الفترة الأولى، وقد تمحورت تلك الأولويات حول اثنتين: الأولى، تثبيت دعائم الحكم. والأخرى: الإعداد للمواجهة العسكرية مع إسرائيل. وقد أكد أنور السادات في "البحث عن الذات" هذه الأولوية في تعليقه على الأزمة الاقتصادية التي واجهها في البداية (طبعاً كافحت واستغنت بكل ما يمكن الاستعانة به ولم أشعر طوال سنة ١٩٧١ و ١٩٧٢ بحقيقة الكارثة ولكن قبل المعركة بخمسة أيام واجهت مجلس الأمن القومى بحقيقة اقتصادنا ويأته تحت الصفر، وهذا أمر لو صادف غيرى أو أى إنسان لابد وأن يخفيه ولكنى فكرت وقررت، ولا أعتقد أن أحداً مكانى كان سيجد الشجاعة لإصدار أى قرار، ولكنى كنت على ثقة من أن مفتاح كل شىء سياسياً واقتصادياً وعسكرياً هو أن نصبح هزيمة ١٩٦٧ لكى نستعيد ثقتنا فى أنفسنا وثقة العالم بنا، فلم يكن الوضع الاقتصادى سوى بعد واحد من أبعاد المشكلة، لقد كان محور ومهانة الهزيمة سنة ١٩٦٧ هو الأساس..<sup>(٧٠)</sup> وقد أدى ترتيب هذه الأولويات إلى تأجيل التغييرات في المجال الاقتصادي إلى ما بعد الحرب حيث بدأت تتضح مع سياسة الانفتاح في ١٩٧٤.

أما التحولات السياسية الهامة التي شهنتها هذه الفترة باسم ثورة التصحيح

فى ١٥ مايو ١٩٧١ والتي رفع النظام فيها شعار دولة "المؤسسات وسيادة القانون" فقد ارتبطت فى الواقع بحقيقة الصراع على السلطة الذى انتهى بتصفية السادات لبقايا رموز العهد الناصرى وعلى رأسهم على صبرى الذى شغل منصب نائب رئيس الجمهورية والذي كان السادات يطلق عليه وصف (رجل موسكو الأول فى مصر) وشملت هذه المجموعة وزير الحربية (الفريق/ محمد فوزى)، ووزير الداخلية (شعراوى جمعة)، ووزير الإعلام (محمد فائق) ورئيس مجلس الشعب (د. لبيب شقير)، ومدير مكتب رئيس الجمهورية (سامى شرف) وغيرهم ممن احتلوا المواقع القيادية فى العهد السابق<sup>(٧١)</sup>.

وفى تبريره لما حدث قال السادات (كان من الضرورى أن نتخلص من آثار هذه المراكز التى ظلت جائحة فوق الصدور سنة بعد سنة تعبت بأقدار الناس وتزرع الخوف فى الإنسان المصرى وتعطل العدالة وتشيع الحقد وتذيق الناس من ألوان القهر والتعذيب ما لا طاقة لهم به، وتحرمهم من أهم مقومات الحياة وهى الحرية.. فأمرت بحرق جميع شرائط التسجيل الموجودة فى وزارة الداخلية. وكان هذا رمزاً لإعادة الحرية إلى الناس فقد أمرت على الفور بإغلاق جميع المعتقلات وتحريم الاعتقال وأعلنت أن لكل مواطن الحق فى أن يفعل أو يقول أى شئ فى ظل سيادة القانون)<sup>(٧٢)</sup>.

ورغم هذا التحول الذى أعلنه الرئيس السادات. فقد ظل حريصاً على الاستناد إلى شرعية العهد السابق خاصة على مستوى الخطاب السياسى حيث وصف السادات "ثورة التصحيح" بقوله (كان ما حدث فى مايو ١٩٧١ والأيام التى تلت تصحيحاً لمسار ثورة يوليو ١٩٥٢ ولكن فى نفس الوقت بمثابة اللجنة الأولى فى بناء المجتمع الاشتراكى الذى نعيشه اليوم والذي يتسم بالعدل الاجتماعى الحقيقى لا بالشعارات)<sup>(٧٣)</sup>.

وما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد هو التأكيد على إحدى الخصائص التى اتسم بها النظام السياسى فى مصر منذ ١٩٥٢ والتى سبقت الإشارة إليها، هى "الضعف الأيديولوجى". فرغم إعلان السادات عن "ثورة التصحيح" وقيام "دولة

المؤسسات<sup>٧٤</sup> إلا أن ذلك لم يكن يعكس تماسكاً أيديولوجياً لصالح التحول الأخير، بل اتخذ طابعاً عملياً لإدارة معركته حول السلطة، والحقيقة أنه رغم الاختلاف فى شخصية وأسلوب كل من عبد الناصر والسادات، إلا أن سياستهما ظل يحكمها الطابع العملى الذى يفند إلى النظرية السياسية<sup>(٧٤)</sup>.

ويمكن التأكيد على ذلك فى ضوء حقيقتين: الأولى، أنه رغم رفع شعار دولة المؤسسات وسيادة القانون فى مواجهة "مراكز القوى" إلا أن موقع الرئيس ظل يعلو على المؤسسات التى تحدد دورها فى إضفاء الشكل القانونى على القرارات الرئاسية، وقد أكد دستور ١٩٧١ هذا التوجه حيث خول رئيس الجمهورية ليس فقط حق تمثيل الدولة فى علاقاتها الخارجية وإنما أيضاً أن يكون حكماً بين السلطات الثلاث ويعملها. وبعبارة أخرى فإن تحديد صلاحيات رئيس الجمهورية والتوسع فيها وفقاً للدستور لم يكن يتمشى تماماً مع رفع شعار دولة المؤسسات وسيادة القانون، وهو ما يؤكد على استمرار نفس خصائص النظام السياسى لثورة يوليو رغم تغير القيادة السياسية وتوجهاتها.

الحقيقة الثانية تتعلق بالتذبذب فى مصادر الشرعية التى اعتمد عليها السادات فى بداية عهده، والتى ظل يستند فيها إلى الشرعية الناصرية رغم انتقاده الشديد لما أسفرت عنه سياسات العهد الناصرى، ومعنى ذلك أن التغييرات التى أقدم عليها السادات خلال السنوات الثلاث الأولى من الحكم، لم تكن من العمق بحيث تعبر عن تحول فعلى على مستوى النظام والأيديولوجية التى يعبر عنها، برغم محاولة إظهار اعتماده على مصدر لشرعية ديمقراطية جسدت شعارات "دولة المؤسسات" و"سيادة القانون" وهى سمة لصيقة بطبيعة المرحلة الانتقالية، ولعل ذلك ما دفع السادات للبحث عن توليد مصادر أخرى للشرعية اعتمد فيها على الدين بالأساس، وعلى المصالحة مع التيار الدينى، استعداداً لتحقيق الهدف الأول فى هذه المرحلة المبكرة وهو خوض "معركة التحرير" مع إسرائيل. ولذلك ظل السادات فى السنوات الثلاثة الأولى، يستمد شرعيته أساساً من خلافة لعبد الناصر، وظل مبقياً على التوجهات الرئيسية للعهد

السابق، مع تعديلات جزئية محدودة. إلى أن اتخذ قرار الحرب في أكتوبر ١٩٧٣. وكان ذلك الإنجاز هو البداية لإيجاد شرعية مستقلة<sup>(٧٥)</sup>.

## ثانياً : البحث عن مصادر جديدة للشرعية

### (١) المصالحة مع التيار الديني

بدأ السادات عهده بإدخال تغيير دستوري يحدد فيه موقع الدين في سياساته، حيث نصت المادة الثانية من دستور ١٩٧١ على: (أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع)، وقد كان ذلك مؤشراً على توجهين: الأول: هو المصالحة مع التيار الديني وتبديل التحالفات السياسية في إطار الصراع على السلطة الذي شهدته هذه الفترة، والآخر: هو السعي لتوليد مصادر شرعية مستقلة يعتمد عليها في القرارات والسياسات التي اعتزم اتخاذها.

فقد شهد نفس العام الإفراج عن المسجونين من جماعة الإخوان المسلمين ضمن المصالحة السياسية التي لجأ إليها السادات كسباً لتأييد قوى المعارضة، ولم يقتصر الأمر على مجرد الإفراج عن الإخوان وإنما كان ذلك جزءاً من سياسة أشمل سعى فيها السادات خلال السنوات الثلاث الأولى، لاستغلال التيار الديني لضرب القوى السياسية المناهضة له في أوائل السبعينيات والتي مثلتها التيارات اليسارية من الناصريين والماركسيين. وفي مذكراته "في الأمن والسياسة" يذكر وزير الداخلية الأسبق اللواء حسن أبو بasha "كانت الخطوة الأولى التي اتخذها الرئيس الراحل السادات بعد صدامه مع من أطلق عليهم مراكز القوى هي إعطاء الضوء الأخضر لتشكيل ما سعى بالجماعات الإسلامية في الجامعات، وكان واضحاً أنه لجأ إلى هذه الخطوة لكي يحقق توازناً على الساحة السياسية في مواجهة التيار الماركسي الذي وقف ضد نظام حكمه منذ اللحظات الأولى بعد ولايته<sup>(٧٦)</sup>.

ولم يكن هذا التحول في موقف السادات من التيار الدينى السياسى فى بداية السبعينيات جديداً تماماً على نظام ثورة يوليو حيث سبق أن دعت اعتبارات التوازن السياسى فى بداية عهد الثورة إلى الالتقاء المرحلى بين عبد الناصر وجماعة الإخوان المسلمين. ورغم ما انتهى إليه هذا التعاون من فشل وصدام بين الجانبين (١٩٥٤ - ١٩٦٥) فقد كرر السادات نفس السياسة وهى ضرب قوى سياسية بقوى أخرى يختلف معها لصالح تدعيم الحكم واستقراره، والواقع أن السادات لم يكن بتحوله نحو التيار الدينى السياسى يسعى فقط لضرب القوى السياسية المناوئة له داخلياً، وإنما كانت خطوة أخرى لدعم توجهاته الخارجية التى بدأت ملامحها الأولى تتضح بقرار طرد ١٥,٠٠٠ خبير سوفيتى كهداية لتحجيم نفوذ الاتحاد السوفيتى فى مصر والذى تزايد خلال العهد السابق، ويعبر السادات عن ذلك بقوله (كان من أهم الأسباب لقرارى هـى إننى أردت أن أضع السوفيت فى حجمهم الطبيعى كدولة صديقة لأنهم ظنوا فى مرحلة من المراحل أن مصر أصبحت فى جيبيهم وظن العالم أن الاتحاد السوفيتى هو ولى أمرنا، فأردت أن أقول للسوفيت أن مصر إرادتها تتبع فقط من ذاتها)<sup>(٧٧)</sup>. وهكذا فقد رأى السادات فى هذه الخطوة ليس فقط توجيه ضربة لأهم حليف لولى للعهد السابق ورموزه الباقية التى احتلت مواقع قيادية حتى بداية توليه الحكم، وإنما أيضاً بداية لإعادة ترتيب تحالفاته الدولية.

وكما يذكر السادات أيضاً: "فى يوم ٢٩ أغسطس ١٩٧٢ كتبت رسالة للاتحاد السوفيتى... فى هذه الرسالة أعلنتهم أنى أمنحهم فرصة إلى شهر أكتوبر ١٩٧٢ بعد أن شرحت الموقف كاملاً بيننا وبين السوفيت، ولكنى كنت فى وادٍ والسوفيت فى وادٍ آخر، فقد كانوا يعدون لافتتاح الجامعات المصرية فى أكتوبر ١٩٧٢ إذ جاء فى المخطط الصادر من الأحزاب الشيوعية العربية - وهو صادر طبعاً من موسكو - عن كيفية تحرك العملاء داخل الجامعة"<sup>(٧٨)</sup>، ولعل مظاهرات الطلبة التى قادتها العناصر اليسارية فى منتصف نفس العام ١٩٧٢ والتى انتهت باعتصام عدة مئات من الطلاب بميدان التحرير، ضاعفت إحساس السادات بخطر هذه القوى بالذات وضرورة التصدى لها.

ويشرح حسن أبو باشا في مذكراته سياسة التصدي لهذا الخطر المتمثل في الحركة الاحتجاجية للطلبة بقوله: "وإنه كان واضحاً تماماً في ذلك الوقت أن تنظيم الاتحاد الاشتراكي، بعد تفكك تنظيم الطليعي، يفقد الفاعلية المؤثرة على المجال الجماهيري بصفة عامة وعلى المجال الطلابي بصفة خاصة، وأن القدرة الحركية للعناصر الماركسية في المجال الطلابي تتجاوز بكثير قدرة الاتحاد الاشتراكي.. وكانت الظاهرة الأولى بعد إسناد أمانة التنظيم بالاتحاد الاشتراكي للسيد محمد عثمان اسماعيل أن بدأت تظهر في المجال الطلابي ما يسمى بالجماعات الإسلامية" (٧٩). وترجمة لهذه السياسة ركزت الأمانة بعد ذلك على دعم تلك الجماعات الإسلامية التي وفقاً لرواية حسن أبو باشا بدأ يتوالى ظهورها في الكليات الجامعية المختلفة بجميع الإمكانات والأساليب، بل وكان يتم دفعها للصدام مع العناصر الماركسية في أية مناسبة يتاح لها فيها أن تخلق مثل هذا الصدام (٨٠).

ويبدو أن ما عزز من هذا الخيار - أي الاعتماد على التيار السياسي الإسلامي في أوساط الطلاب - عدم ثقة الرئيس في منظمة الشباب التابعة للاتحاد الاشتراكي والتي كان من المفترض أن تلعب الدور الأساسي في هذا المجال بسبب سيطرة نفس العناصر اليسارية عليها فضلاً عن اكتشاف النظام لإعادة تشكيل بعض التنظيمات الماركسية السرية.

## (٢) شعار نولة العلم والإيمان

لم تقتصر سياسة المصالحة مع التيار الديني السياسي التي انتهجها السادات في السنوات الثلاث الأولى على الإفراج عن الإخوان المسلمين ودعم الجماعات الإسلامية بالجامعات ولكن وجهها الآخر تمثل في رفع السادات لشعارات وعبارات ذات مضمون ديني بدءاً من إطلاق لقب "الرئيس المؤمن"، إلى شعار "نولة العلم والإيمان" فضلاً عن التأكيد على الرموز والقيم الدينية في مخاطبته للجماهير.

وقد حاول السادات في بداية دعوته لنولة "العلم والإيمان" التأكيد على عدم

تعارض هذه الدعوة مع خط سلفه: (اليوم وقد حثتكم منذ بضعة أيام عن بناء دولتنا الجديدة التي كان يحلم بها جمال)<sup>(٨١)</sup> لقد سعى السادات من خلال هذه الإشارات إلى تدعيم دعوته الجديدة حيث لم يكن قد تخلى بعد عن الاستناد إلى الشرعية الناصرية رغم أن التوجه الرئيسى كان يتجه إلى بناء شرعية مستقلة بشكل تدريجى، خاصة مع الإعداد لاستخدام هذه الدعوة بشكل مختلف للتمهيد للحرب ١٩٧٣.

وقد أوقع ذلك السادات فى كثير من المواقف المتناقضة، فقد أشار فى إحدى خطبه السياسية إلى (أن الإيمان وحده لا يكفى، لأن لدى عنواننا من مستحدثات العصر ما يستطيع أن يكسب به جولة وجولة إذا لم نتسلح بالسلاح الذى يتسلحون به)<sup>(٨٢)</sup>، ثم عاد فى مناسبة أخرى للتأكيد على (أن القوة الحقيقية ليست قوة السلاح وإنما هى قوة الإيمان، قوة الفرد وقوة الرسالة والإيمان بالعقيدة والإيمان بالمبدأ)<sup>(٨٣)</sup>، ويستطرد (.. لن تتال منا أمريكا ولا إسرائيل قد يكون لديهم من السلاح الشئ الحديث ونحن نستورد أيضاً الشئ الحديث ولكن الأمر فى أساسه ليس أمر السلاح وإنما هو أمر الفرد المؤمن نحن نؤمن بأن الله سبحانه وتعالى معنا نحن نؤمن بأن الحق معنا نحن نؤمن كما قال الله سبحانه وتعالى أننا خير أمة أخرجت للناس، نحن نؤمن بما أوصانا به الله سبحانه وتعالى فى كتابه (وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم)<sup>(٨٤)</sup>.

وقد استخدم السادات هذه الدعوة للتعبئة السياسية استعداداً للحرب وللتخفيف من عبء الضغط الجماهيرى فى هذه المرحلة (علينا أن نقف قليلاً نتأمل، الفترة التى نعيشها اليوم فترة امتحان رهيب امتحان أول ما يكون لإيماننا فقد حملنا الأمة، أمانة الرسالة المحمدية.. إنهم يريدون أن يزلزلوا إيماننا.. حرب نفسية علينا). وبلغ السادات على ضرورة تحمل الشعب معاناة الإعداد للمعركة مع إسرائيل بالتأكيد على القيم الإيمانية مثل قوله: (سنصبر صبر المؤمن القوى وليس المؤمن الضعيف، ولقد أرسل الله سبحانه وتعالى لنا العلامات فى السنوات الماضية بارك الله لنا فى محاصيلنا كما لم يحدث منذ ثلاثين عاماً)<sup>(٨٥)</sup>، ويضفى السادات طابعاً دينياً على هذا

الصراع ويبرر قصة التفاوض مع إسرائيل بأسباب دينية اقتداء بالرسول، (هذا ما فعله رسولنا (فى إشارة لرفضه التفاوض مع اليهود).. ان نقاوضهم مفاوضة مباشرة.. نحن نعرف تاريخنا ونحن نعرف تاريخهم، قوم جبلاوا على الخيانة.. فى هذا العام أعاهدكم أن نحتفل فى الذكرى المقبلة إن شاء الله ليس فقط بتحرير أرضنا، وإنما بقهر ذلك الغزو الإسرائيلى والعريضة لكى يعوبوا مرة أخرى كما قال لنا كتابنا "كتب عليهم الذلة والمسكنة"، ان نقتازل عن هذا)<sup>(٨٦)</sup>، وفى موضع آخر يشير (اليوم علينا أن نواجه هذه الغزوة الشرسة غزوة الصهيونية مع الاستعمار لأنها لا تستهدف عقيدتنا وحدها وإنما تستهدف أرضنا ومصيرنا وحياة أجيالنا المقبلة وأن تسيطر على كل شئ)\*.

وقد جاءت حرب أكتوبر ١٩٧٣ تنويعاً لهذا التوجه السياسى المعتمد على التبرير الدينى حيث كانت الرموز المستخدمة لوصف المعركة تجعلها حرباً من "حروب المسلمين" قامت فى رمضان وأطلق على عملية العبور عملية "بدر"، وكانت هذه المعركة بما صاحبها من تعبئة سياسية دينية كفيلة بامتصاص التوترات والاضطرابات التى كان يعاني منها النظام فى ذلك الوقت.

وقد كانت نفس السياسة التى انتهجها السادات فى هذه الفترة الأولى من الحكم، هى عماده أيضاً فى تحديد سياسته الخارجية خاصة على المستوى العربى والإسلامى وقد حرص السادات على إعادة تشكيل دور مصر باعتبارها رائدة للعالم العربى والإسلامى من منطلق دينى أيضاً، وقدمت مصر باعتبارها حامية الإسلام ومقدساته وثرواته، وفى إحدى خطبة يشير السادات (مصر هى مصر.. ستحفظ الأمانة وستؤدى الأمانة بمشيئة الله على هذه الأرض، كان الصمود دائماً من أجل الدفاع عن الإسلام ومقدسات الإسلام وستظل بعون الله ويمشيئته هذه الأرض قلعة متينة للدفاع عن مقدسات الإسلام وعن تراث الإسلام، مهما كانت المعارك ومهما كانت شراستها وضراوتها)<sup>(٨٧)</sup>. ومن هنا يؤكد السادات على أهمية دور مصر باعتبارها تمثل بؤرة العالم العربى (ليس عجباً أن يشهد التاريخ بأن سلام المنطقة كله مرهون



بسلام مصر وأن قلاقل المنطقة كلها أصدقاء لقلقل مصر(٨٨).

وفى "البحث عن الذات" يبرر السادات تحركه نحو العالم العربى بقوله (كانت التركة التى ورثتها عن عبد الناصر فى حالة يرثى لها.. فمن الناحية السياسية وجدت أن علاقتنا مقطوعة مع جميع أنحاء العالم ماعدا الاتحاد السوفيتى، وفى العالم العربى ساد ما نادى به عبد الناصر وسمى بالتقدمية والرجعية وبناء على هذا التقسيم التعمى كان يقيم أو لا يقيم علاقاته ببول الأمة العربية)(٨٩).

إن هذه العبارة تلخص جوهر التوجه لبلورة سياسية جديدة تجاه العالم العربى والإسلامى، تقوم على منهج مخالف لسياسة سلفة خاصة تجاه الدول التى وصفت "بالرجعية" من قبل النظام فى عهد عبد الناصر وعلى رأسها الدول الخليجية(\*) .

ومن هنا كان المنطلق الإسلامى لدى السادات ملائماً لإجراء مصالحة مع هذه الدول وتحبيدها. وقد شهدت هذه الفترة - اتساقاً مع هذا النهج - اهتماماً ملحوظاً من قبل النظام للوجود المصرى فى المؤتمرات الإسلامية وتأكيد دور مصر فى هذا المجال(\*\*).

وكما سعى النظام فى عهد عبد الناصر للهيمنة على المؤسسة الدينية وخاصة الأزهر لتبرير سياسته، فقد عمل السادات على استقطاب نفس المؤسسة وعلمائها وإن اختلف الهدف السياسى لاختلاف التوجهات الرئيسية لكل من ناصر والسادات، فعن دور الأزهر الذى أراد السادات الاستعانة به لإضفاء شرعية على توجهاته السياسية تحت شعار "دولة العلم والإيمان"، يشير فى إحدى خطبه التى وجه فيها كلمة إلى علماء الأزهر (أريد أن أقول لكم وانتهم أعلم منى بقوله: «إننا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان» علينا أمانة وتبعات فى بناء دولة العلم والإيمان)(٩٠).

واحتل الأزهر مكانة ملحوظة فى خطب السادات وأحاديثه الموجهة للمؤتمرات

الإسلامية على وجه خاص دعماً لسياساته في هذا المجال، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف من الأزهر ودوره كان يعكس في النهاية نوعاً من التوازن السياسي لتوظيف هذه المؤسسة بما يخدم أهداف النظام، ولكنه لم يكن يسمح للمؤسسة الدينية بتحقيق نوع من الاستقلالية كما أنه في المقابل لم يكن يعطيها الفرصة لمهاجمة الحكم بالبعد عن الدين أو الاتجاه نحو "العلمانية" وربما كانت دعوة "دولة العلم والإيمان" هي أبرز تعبير عن هذه السياسة التي تقوم على المزاجية بين مصدرين مختلفين للشرعية وربما متناقضين.

## (٢) قانون الوحدة الوطنية (١٩٧٢) ودلالاته السياسية

لعل من أهم التغييرات التي شهدتها تلك الفترة الأولى من حكم السادات - هو إصدار قانون الوحدة الوطنية رقم ٢٤ لسنة ١٩٧٢ الذي جاء مكملاً للسياق العام الذي تحرك من خلاله السادات، إذ كان الوجه المقابل لتوجهه الجديد الذي حمل بعداً دينياً ليس فقط بالدعوة إلى دولة العلم والإيمان والاهتمام بإحياء الرموز الدينية الرسمية والشعبية وإنما - وهو الأهم - التغيير الدستوري الذي تم في ١٩٧١ حاملاً تحديداً واضحاً - لموقع الدين في صنع السياسة من خلال الدستور الجديد. ورغم أن هذه الفترة ١٩٧٠/١٩٧٢ لم تشهد سوى بعض الحوادث الفردية(\*) التي يمكن إدراجها تحت اسم "الفتنة الطائفية" إلا أنه يبدو أن القانون جاء ليعبر عن قلق مبكر لدى السادات بسبب التغييرات السابقة الذكر والتي كانت تحمل في طياتها نذر تهديد للتعاضد التاريخي في مصر بين المسلمين والمسيحيين. وأسبب آخر يتعلق بشخصية البابا الجديد الذي تم تعيينه في نوفمبر ١٩٧١. فكما يصفه محمد حسنين هيكل في خريف الغضب (كان شاباً متعلماً، كاتباً، وخطيباً.. ذا شخصية قوية تحمل الكثير من صفات الزعامة). وقد بدأ عهده بنشاط واسع ودعا لتطوير الكلية الاكليريكية، واستعادة كنيسة الأسكندرية لمنزلة العالمية<sup>(٩١)</sup>. وربما سببت هذه الشخصية قلقاً سياسياً عند الرئيس خاصة وأنها أثارت قضية التغيير الدستوري في أحد البيانات الصادرة عن المؤتمر القبطي في ذلك الوقت الذي جاء فيه: (أنه مادام الأمر متعلقاً بتطبيق

الأحكام الواردة في القرآن والسنة فلا يتأتى أن يلزم بهذا التطبيق إلا المسلمون وأن إلزام غير المسلمين لعقيدة الإسلام تتعارض مع أقدم حقوق الإنسان، وأولى حريات المواطن المصري في الدستور الدائم، وهي حرية العقيدة<sup>(٩٢)</sup>.

وبالتالى كان إصدار قانون الوحدة الوطنية في أغسطس ١٩٧٢ والذي نصت المادة الأولى منه على: (أن حماية الوحدة الوطنية واجب كل مواطن، وعلى جميع مؤسسات الدولة والمنظمات الجماهيرية العمل على دعمها وصيانتها ويقصد بالوحدة الوطنية في تطبيق أحكام هذا القانون الوحدة القائمة على احترام نظام الدولة والمقومات الأساسية من المجتمع كما حددها الدستور) واشتمل القانون على عدد من العقوبات لمن يخل بالوحدة الوطنية.

ولكن على الرغم من صدور هذا القانون فلم تمض عدة شهور حتى تصاعدت الأحداث المهددة للوحدة الوطنية والتي كانت بدايتها ما وقع في نوفمبر من نفس العام وعرف بحادث الخانكة والذي تم فيه حرق كنيسة الخانكة وتم تشكيل لجنة للبحث عن أسباب هذا الحادث في ذلك الوقت برئاسة الدكتور جمال العفيفي<sup>(٩٣)</sup>.

وبعبارة أخرى فإن القانون الذي أصدرته الدولة درءاً لهذا الخطر لم يمنع وقوع هذه الحوادث بل وتصاعدها بعد ذلك، كما عكست هذه التطورات إخفاق النظام في تقييم حجم الانعكاسات السياسية والاجتماعية والطائفية لتوجهاته السياسية الدينية، كذلك فإن الأسلوب الذي عولجت به هذه الحوادث عكس نفس الإخفاق، حيث مال إلى التقليل من أهمية هذه الحوادث وخطورتها على وحدة المجتمع، فبعد عام من وقوعها أعلن السادات في خطاب له (أنه قد حدثت فتنة طائفية ولكني صغيتها)<sup>(٩٤)</sup>.

كما حاول في المقابل، أن يعزو الأمر إلى العوامل الخارجية قائلاً: (هناك وثائق شاهدها شيخ الأزهر، وبابا الأقباط وهي تؤكد أن مخططها وضع في أمريكا وكندا بالذات وأن الطائفية في مصر دائماً أمر مفتعل لأنها ليست من أصالتنا في شيء)<sup>(٩٥)</sup>.

وألح السادات، في مواجهته للظاهرة، على البعد التاريخي في تألف المسلمين والأقباط في مصر: (لقد واجهنا ما يمكن أن أسميه نوعاً من الردة عن قيم تمسكتا بها في تاريخنا الطويل العريق. إن هذا الوطن كان وما يزال وسوف يظل عمره كله مؤمناً برسالات السماء، ولقد كان هذا الوطن دائماً قلعة من القلاع الحصينة في الدفاع عن الدين قبل الإسلام ويَعده بل أن الدين لديه كان في عصور طويلة وعاء للوطنية ذاتها)<sup>(٩٦)</sup>.

وقد قام هذا الإدراك على تغييب الأسباب والمتغيرات السياسية والاجتماعية التي كانت سبباً في تغذية عوامل التوتر والصراع المستند على أسس دينية في المجتمع، كما أنه قدم أسباباً تاريخية لنفي هذا الصراع من منظور ثابت يتنافى مع منطق التغيير الذي تعرفه جميع الظواهر السياسية أو الاجتماعية، ومن هنا اتسمت معالجة النظام للمسألة "الطائفية" بالسلبية والقصور حيث عادت للظهور بشكل أكثر حدة في أواخر السبعينيات.

### **ثالثاً: موقع الشرعية الدينية في توجهات النظام وانعكاساتها على الموقف من المعارضة الإسلامية: مقارنة بين عهدي عبد الناصر والسادات**

إذا كانت هذه المرحلة الأولى من عهد السادات (١٩٧٠ - ١٩٧٣) قد حملت البنور الجينية للتحويلات السياسية والاجتماعية الهامة التي شهدها النظام في الفترة اللاحقة، فقد حملت أيضاً مؤشراً على طبيعة التوجه السياسي المصطبغ بالدين، والذي أثر بشكل ملحوظ على كثير من سياسات النظام في السنوات اللاحقة.

وقبل الانتقال إلى تحليل هذه السياسات وانعكاساتها على المجتمع المصري خلال هذه الحقبة، تجدر الإشارة إلى ملاحظتين أساسيتين:

الأولى، إن تحليل سياسات النظام في عهد السادات تجاه القوى الإسلامية

سواء استخدمت كمصدر تأييد للنظام أو كانت في موقع المعارضة، لا يمكن أن يتم بمعزل عن الخصائص العامة التي ميزت النظام السياسي في مصر منذ ١٩٥٢، صحيح أن الحقبة الناصرية عبرت عن رؤية ومنهج وفلسفة مغايرة لتلك التي عبرت عنها حقبة السادات بسبب اختلاف طبيعة المرحلة التاريخية والتحديات الداخلية والخارجية، إلا أنه تبقى هناك مساحة مشتركة بين كل من الرئيسين (عبد الناصر والسادات) فيما يتعلق بالشرعية السياسية والاجتماعية التي عبرا عنها والتي حددت طبيعة الحكم، فقد كانا من أبناء جيل واحد. وانحدرا من نفس الطبقة الاجتماعية وضمهما معاً مجلس قيادة الثورة كما كان السادات من النخبة الحاكمة طوال عهد عبد الناصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠). الأخرى، تتعلق بطبيعة الأيديولوجية العامة لنظام ثورة يوليو والتي اتخذت طابعاً شعبوياً جعلها تركز على أكثر من رافد فكري وكان الدين هو أحد روافدها الأساسية، إذ شكلت هذه الأيديولوجية بطابعها "الشعبوي" "هجينا" للعديد من الرؤى والأفكار المختلفة بل والمتناقضة في كثير من الأحيان. ومن هنا فإن الاعتماد على الدين كأحد ركائز هذه الأيديولوجية، رغم اتخاذه أبعاداً مختلفة في عهد السادات بسبب العوامل الذاتية التي حددت إدراك الحاكم واختياراته في كل من العهدين - لم يشكل انقطاعاً مع الأيديولوجية العامة التي عبر عنها نظام الثورة بشكل عام.

وفي ضوء هاتين الملاحظتين يمكن استخلاص ملامح موقف النظام من العامل الديني منذ ١٩٥٢ - أي منذ قيام الثورة، وحتى ١٩٧٢ الفترة الأولى من عهد السادات.

فقد مثل الدين أحد الروافد الأساسية للشرعية في الفترة الأولى من حكم النظام الثوري (١٩٥٢ - ١٩٦٠) وإن اتخذ بعدين أساسيين: البعد الأول، هو الاعتماد على القوى الدينية في الصراع السياسي لتثبيت السلطة وتدعيم الحكم في هذه الفترة المبكرة من قيام الثورة، وكان أبرز مظاهره هو التحالف الذي نشأ بين تنظيم الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين. أما البعد الآخر، فقد تمثل في الاعتماد على الدين كأحد روافد الشرعية السياسية للنظام واستخدمه في التعبئة

السياسية للجماهير كما تمثل في الحرص على إحياء المناسبات الدينية واستخدام الرموز الدينية في حالات التعبئة العامة كما في حرب ١٩٥٦<sup>(٩٧)</sup>. وقد عكست هذه الفترة قدرة عالية من عبد الناصر على التحكم في العامل الديني، وتوجيهه بما يخدم الأهداف العامة للنظام لعدة أسباب ربما يأتي في مقدمتها ما تمتعت به القيادة الناصرية من جماهيرية عالية فضلاً عن ارتفاع أداء النظام في هذه الفترة سواء على المستوى الداخلى أو الإقليمى (فترة الزخم الثورى) حيث شهدت نفس الفترة مدأً إقليمياً هاماً لنور مصر من خلال رفع دعوة "القومية العربية".

ورغم ما شهدته الفترة اللاحقة منذ بداية الستينيات إلى ١٩٦٧ (وهى النقطة الفاصلة في أداء النظام الناصرى) من تحول هام على صعيد التوجه الأيديولوجى للنظام نحو الاشتراكية واتخاذ عدد من الإجراءات المؤيدة لهذا التوجه إلا أن هذه الفترة عرفت أيضاً استخداماً عالياً من جانب الرئيس والنخبة السياسية للدين في تبرير توجهاتها الجديدة نحو الاشتراكية، ولكن اتساع المساحة التى احتلها العنصر الدينى فى الحقبة الناصرية يبرز أكثر فى المرحلة الأخيرة منها أى بعد هزيمة ١٩٦٧، والتى عكست انكساراً داخلياً وخارجياً للنظام، واهتزازاً فى شرعيته، وبدا ذلك فى لغة الخطاب السياسى والتى برزت الهزيمة بأشكال قدرية فضلاً عن استعانتها بالرموز الدينية فى تعبئة الجيش لتجاوز الهزيمة). ويقيم د. حسن حنفى هذه الحقبة فيما يتعلق باستخدامها للعامل الدينى فى السياسة بقوله (فى هذه الفترة من ١٩٥٢ - ١٩٧٠، كانت هناك حملات دينية شبيهة منظملة تهدف فى النهاية إلى استخدام الدين بشكل يصبغ على القيادة السياسية الصفة الشرعية، واستمرت الحملات بشكل مكثف بعد الهزيمة فى ١٩٦٧، فلقد تحولت المعركة من جيش مقاتل إلى دولة تدعم المعركة بعنصر مهم من عناصر تكوينها وهو الدين والإيمان)<sup>(٩٨)</sup>.

وتجدر الإشارة - فى مجال تقييم الحقبة الناصرية فى تعاملها السياسى مع العامل الدينى إلى عدد من الملاحظات:

(١) إن التعامل السياسى مع هذا العامل سواء على المستوى الأيديولوجى أو مستوى

السياسات قد تم بشكل انتقائي بما يخدم أهداف النظام.

(٢) إن قدرة النظام ونجاحه في التحكم في علاقة الدين بالسياسة ظلت مرهونة بأداء النظام داخلياً وخارجياً أى كلما كان الأداء عالياً زادت قدرته ليس فقط على التحكم في هذا العامل وإنما في صياغة طبيعة العلاقة التي تربط بين الدين والسياسة.

(٣) إن سياسة النظام في هذا المجال اعتمدت على آليتين أساسيتين: الأولى، هي عدم السماح ببروز أية قوى سياسية إسلامية معارضة تتازع النظام هذه الشرعية السياسية الدينية وهو ما يفسر الصدام مع الإخوان ١٩٥٤ و ١٩٦٥، الذين شكلوا أهم قوى سياسية دينية معارضة، حيث لم يدر الصراع على أرضية فكرية بقدر ما حددته طبيعة الصراع السياسى على السلطة، والأخرى، تتمثل في السعى للسيطرة على المؤسسة الدينية كما حدث في الستينيات بعد الإصلاحات التي أدخلها النظام على الأزهر فضلاً عن الإجراءات الأخرى الخاصة بالنواحي القضائية في مجال الأحوال الشخصية وإلغاء المحاكم المليّة، وقد عكست هذه الآلية قدرة عالية من النظام على تطويع هذه المؤسسات وإخضاعها لهيمنة الدولة.

(٤) إن النظام الناصرى لم يعكس منذ البداية توجهاً أيديولوجياً متماسكاً ولا تحديداً صريحاً لموقع الدين من الحياة السياسية وهو ما أكسبه مرونة عالية في تبديل وتغيير موقعه في الأيديولوجية العامة للنظام، فقد كانت هذه الأيديولوجية خليطاً من الأفكار التي عبرت عنها الأحزاب والتنظيمات السياسية الراقضة التي لم تكن جزءاً من السلطة في العهد الملكي، وتمثلت هذه الروافد في حركة مصر الفتاة، الإخوان المسلمين، الحزب الوطنى القديم، الطليعة الوفدية، الفكر الماركسى. وكانت مجموعة الضباط الأحرار التي انتمى إليها عبد الناصر، هي خليط من المتأثرين بهذه الأدبيات، والمتأمل لكل التوجهات الرئيسية للحقبة الناصرية يمكنه أن يجد البذور الجينية لكل توجه في واحد أو أكثر من هذه الروافد الفكرية التي ازدهرت

في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات<sup>(٩٩)</sup>. والتي شكل منها النظام فلسفته العامة بعد الثورة.

(٥) إن الحقبة الناصرية في صياغتها للعلاقة بين الدين والسياسة لم تكن في تقييمها النهائي تعكس توجهاً علمانياً - رغم إقدامها على تطوير وإصلاح أعرق مؤسسة دينية، أي الأزهر، ورغم صدامها وقمعها للقوى السياسية الدينية التي شكلتها جماعة الإخوان المسلمين - بقدر ما عكست هيمنة أكبر للدولة وسيطرة على العامل الديني سواء في شكله الرسمي أو غير الرسمي وإن كانت هذه الهيمنة أخذت تضعف بانكسار النظام بعد هزيمة ١٩٦٧.

ولم يشكل عهد السادات الذي بدأ في أكتوبر ١٩٧٠ انقطاعاً عن التركيبة الفكرية التي عبرت عنها النخبة السياسية لثورة يوليو، ولا عن طبيعة النظام السياسي الذي أقامته. فقد كان السادات جزءاً من هذه النخبة، وتأثر بنفس الروافد الفكرية التي تأثر بها عبد الناصر، وإن كان الفارق الرئيسي يكمن في البعد الزمني الذي فصل بين عهدي كل منهما، والذي أضعف كثيراً من النزعة الثورية التي اتسمت بها المبادئ والأفكار التي أعلنتها الحقبة الناصرية والتي كانت نتاجاً طبيعياً لمرحلة التحرر الوطني واللحظة التاريخية التي قامت فيها الثورة. وعلى العكس فقد أظهر السادات انحيازاً للأفكار والاتجاهات الأكثر محافظة حيث تولى الحكم في ظروف تاريخية مغايرة، وبعد مرور ما يقرب من ثمانية عشر عاماً على قيام ثورة يوليو كانت النزعة الثورية منها قد خفت وتعرضت أغلب أفكارها للتعثر أثناء التطبيق والممارسة<sup>(١٠٠)</sup>. بل إن الشرعية "الثورية" للنظام قد تعرضت نفسها للاهتزاز بعد ١٩٦٧.

وإذا كانت هذه العوامل قد غلبت في النهاية النزعة المحافظة للسادات بما حملته من مبادئ وأفكار تميل للاعتماد على الرافد الديني، فإن طبيعة الصراع السياسي الذي خاضه السادات في بداية عهده قد لعب دوراً آخر في تغذية نفس النزعة، حيث دار هذا الصراع بين أبناء نخبة سياسية واحدة مما جعله يتخذ أبعاداً حادة استلزمت تغييراً في طبيعة التحالفات السياسية للنظام في العهد الجديد، وفي مصادر شرعيته،



وفى كل الأحوال كان الرافد النينى فى التوجهات السياسية للنظام، والتعاون مع القوى السياسية الإسلامية إحدى الأدوات الهامة لإدارة هذا الصراع.

ورغم أن العهدين (أى عهدى عبد الناصر والسادات) قد بدءا بالتعاون مع نفس القوى السياسية - ممثلة فى الإخوان المسلمين - كجزء من مقتضيات الصراع على تثبيت السلطة فى الحالتين، إلا أن طبيعة القوى السياسية التى شكلت طرفاً أساسياً فى الصراع اختلفت. فتحالف قادة الثورة مع الإخوان فى البداية كان فى جزء منه موجهاً ضد القوى التى شكلت "عدواً مشتركاً" لهما ممثلة فى حزب الوفد. فى حين أن مصالحة السادات مع نفس القوى كانت موجهة إلى أحد أجنحة النخبة الحاكمة، وربما فى ذلك بعض التفسير للشروط الأبعد الذى قطعه السادات فى تصالحه ليس فقط مع القوى السياسية الإسلامية ممثلة فى الإخوان، وإنما فى إبراز الرافد الإسلامى فى توجهه "السياسى"، وهو ما تمثل فى اعتبار "الشريعة الإسلامية" مصدراً رئيسياً للتشريع فى دستور ١٩٧١، وربما يساهم فى تفسير هذا التوجه أيضاً الطبيعة القلقة التى اتسمت بها هذه المرحلة بصفتها مرحلة تكريس للسلطة وللشريعة الجديدة.

ورغم أهمية هذا التوجه الذى تبناه السادات منذ بداية عهده، والذى استمر بعد ذلك طوال فترة حكمه إلا أنه من الصعب القول بأنه عبر عن تبنى أيديولوجية متماسكة بديلة لأيديولوجية النظام منذ ١٩٥٢، إذ ظلت هذه الأيديولوجية يحكمها الطابع العملى الذى يسمح لها بالتبدل وفق تغيير معطيات الواقع الداخلى والخارجى من ناحية، ووفق الإدراك الذاتى للرئيس من ناحية أخرى. ولعل هذا ما أوقع النظام فى عهد السادات فى الكثير من التناقضات خاصة على مستوى التعامل مع القوى السياسية الإسلامية.



## الفصل الثالث

### التحولات السياسية فى حقبة السبعينيات وانعكاساتها

#### على دور القوى المعارضة

يتعرض هذا الفصل للتغيرات التى حدثت فى مرحلة ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣. حيث شهدت هذه الفترة تحولات هامة على كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والخارجية، ويعتبر عام ١٩٧٤ نقطة تحول فى المنطلقات الرئيسية للنظام. فشهد بداية إرساء سياسة الانفتاح الاقتصادى التى جسدها القانون رقم ٤٣ لعام ١٩٧٤ وورقة أكتوبر، ثم صدور قانون تنظيم الأحزاب السياسية فى ١٩٧٦، وكانت هذه التحولات فى توجهاتها العريضة تعنى الانتقال من الاقتصاد الموجه إلى الاقتصاد الحر، ومن التنظيم السياسى الواحد إلى التعددية السياسية والحزبية. بعبارة أخرى أن هذه التحولات التى عرفها النظام فى حقبة السبعينيات يمكن إدراجها ضمن محاولات التحول من "السلطوية" إلى الديمقراطية "الليبرالية"، أى أنها مثلت مرحلة انتقال هامة فى حياة النظام. وقد أثر هذا الطابع الانتقالي على الكثير من مواقفه وسياساته، كما كان له أثر على حدود التحول الديمقراطى فى تلك الحقبة، فى هذا السياق يتناول الفصل ثلاث نقاط رئيسية: الأولى، هى مفاهيم التحول الديمقراطى والليبرالى. والثانية، تجربة التعددية الحزبية المقيدة. أما الثالثة، فتعالج حدود التحول الديمقراطى فى حقبة السبعينيات.

ويهدف الفصل من ذلك إلى تحديد طبيعة النظام والخصائص العامة المميزة له فى تلك الحقبة والتى تشكل مدخلاً أساسياً لتحليل سياساته تجاه قوى المعارضة السياسية بما فيها قوى المعارضة الإسلامية.

## أولاً : مفاهيم الانتقال الديمقراطي والليبرالى

وفقاً لما يذكره الباحثان "أودونيل" و"شميتز"، فإن مفهوم "الانتقال" "Transition" يقصد به المرحلة الفاصلة بين نظام سياسى وآخر، وأثناء عملية الانتقال أو فى أعقابها يتم تدعيم النظام الجديد، وتنتهى هذه العملية فى اللحظة التى يجرى فيها اكتمال تأسيس النظام الجديد وعمليات الانتقال لا تحسم دائماً الشكل النهائى لنظام الحكم، فهى قد تؤدى إلى تحلل النظام السلطوى، وإقامة شكل من أشكال الديمقراطية، وقد تتم العودة إلى بعض أشكال الحكم السلطوى، وقد يظهر شكل آخر من أشكال الحكم.

ومن سمات مرحلة "الانتقال" ألا تتحدد خلالها قواعد اللعبة السياسية فهذه القواعد لا تكون فقط فى تغير مستمر، ولكنها تخضع فى العادة لتحديات قوية، ويتصارع الفاعلون ليس فقط لتحقيق مصالحهم الآنية أو مصالح القوى التى يمثلونها، ولكن أيضاً لتحديد القواعد والإجراءات التى ستحدد بمقتضاها هوية الراجين والخاسرين فى المستقبل<sup>(١٠١)</sup>.

### (١) عملية التحول الليبرالى Liberalization

يقصد بالتحول الليبرالى عملية إعادة تحديد ومنح الحقوق بما يترتب عليها من نتائج مقصودة وغير مقصودة. وينطوى التحول الليبرالى على تفعيل بعض الحقوق التى تحمى كلا من الأفراد والجماعات من أي أعمال تعسفية أو غير قانونية قد ترتكبها الدولة أو أطراف ثالثة.

وعلى مستوى الأفراد تشمل هذه الضمانات العناصر الكلاسيكية للتراث الليبرالى، مثل عدم الاعتقال بدون محاكمة، وحرمة المنازل والمراسلات الخاصة، وحق الدفاع عن النفس فى محاكمة عادلة طبقاً للقانون، وحرية التنقل والتعبير والالتماس وغيره. وعلى مستوى الجماعات تأخذ هذه الحقوق أشكالاً مثل عدم التعرض للعقاب

نتيجة للتعبير عن الاعتراض الجماعى على سياسة الحكومة وعدم التعرض للرقابة على وسائل الاتصالات وحرية الالتقاء الطوعى... الخ.

ومع التسليم بأن هذه المجموعة من الضمانات ربما لا يجرى مراعاتها بشكل تام وغير مشروط من قبل السلطات العامة، وأن مضمونها قد يتغير بمرور الوقت، إلا أن مراعاة هذه الأسس ولو بشكل متفرق أو متدرج يشكل نقطة انطلاق هامة، وبداية للابتعاد عن ممارسات الأنظمة السلطوية.

وعادة ما تتم هذه التطورات بشكل متداخ وتراكمى، عندما يبدأ بعض الفاعلين فى ممارسة هذه الحقوق بشكل عام دون التعرض للعقاب مثلما يكون الحال فى أوج النظام السلطوى، وبالرغم من أنه ليس هناك تسلسل منطقى لبروز أو ظهور مجالات النشاط وممارسة الحقوق الليبرالية، إلا أن استعادة بعض الحقوق الفردية قد يسبق منح ضمانات للعمل الجماعى، فضلاً عن أن التقدم فى هذه المجالات يمكن أن يتعرض لانتكاسات، وإحدى سمات هذه المرحلة المبكرة من الانتقال هو اعتمادها على السلطة الحكومية التى تظل قسرية ومتقلبة، ومع ذلك فإذا لم تكن السياسات الليبرالية مهددة للنظام (الحاكم) بشكل حاد فإنها تميل إلى التراكم وتقل بذلك إمكانات إلغائها المحتمل.

## (٢) التحول الديمقراطي Democratization:

المبدأ الأساسى فى الديمقراطية هو "المواطنة" ويعنى حق المعاملة بالمثل من قبل الآخرين فيما يتعلق بتبنى الخيارات الجماعية وواجب من يقومون بتنفيذ هذه الخيارات بالخضوع فى المقابل للمحاسبة وإمكانية الوصول إليهم من قبل جميع أفراد المجتمع، ويفرض هذا المبدأ تبعات أو واجبات على المحكومين تتمثل فى احترام شرعية الخيارات التى يسفر عنها الحوار العام، كما يوفر هذا المبدأ حقوقاً للحكام للتصرف كسلطة واستخدام الإكراه - العنف - إذا مادعت الضرورة لتعزيز فعالية هذه الخيارات ولحماية الدولة من الأخطار التى تهدد استمراريتها، وهناك عدد كبير ومتنوع من

## القوانين والقواعد والإجراءات للمشاركة التي تجسد مبدأ المواطنة.

وقد تباينت عبر الزمن وفي إطار النظم السياسية المختلفة المؤسسات المرتبطة بالديمقراطية فليس هناك مجموعة واحدة من المؤسسات أو القواعد المحددة التي تحدد بذاتها الديمقراطية بما فى ذلك العناصر البارزة منها مثل مبدأ "الأغلبية"، والتمثيل الجغرافى وسيادة السلطة التشريعية، أو مسئولية المنتخبين شعبياً، بل أن هناك العديد من المؤسسات التي ينظر إليها الآن بأنها "ديمقراطية" كانت قد تأسست فى البداية لأغراض مغايرة تماماً، وجرى استيعابها فيما بعد، بما فى ذلك البرلمانات والأحزاب وجماعات المصالح وما شابه، وبالرغم من أن الشكل المحدد الذي تأخذه الديمقراطية فى بلد ما يظل مسألة مرتبطة بظروفه وسماته، إلا أنه استناداً إلى وجود "نماذج" بارزة وانتشارها عالمياً يمكن القول أن هناك حداً أدنى من الإجراءات أو المؤسسات التي ينبغى أن يقبلها الأطراف المعنيون كعناصر ضرورية للديمقراطية السياسية ويشهد العالم المعاصر الآن إجماعاً على مجموعة من العناصر وهي: الاقتراع السرى، والمشاركة الشعبية، والانتخابات المنظمة، والتنافس الحزبى، والإقرار بحق التجمع ومحاسبة المسؤولين التنفيذيين.

وهكذا فإن التحول الديمقراطى يعنى العملية التي يجرى بموجبها تطبيق قواعد وإجراءات المواطنة على المؤسسات السياسية التي كانت محكومة بمبادئ أخرى، أو توسيع هذه القواعد والإجراءات لتشمل أشخاصاً لم يتسن لهم التمتع بها سابقاً (مثل من لا يدفعون الضرائب والأمين، والنساء، والشباب والأقليات العرقية) أو بسط هذه القواعد والإجراءات لتغطي موضوعات ومؤسسات لم تخصص من قبل لمشاركة المواطنين (كأجهزة الدولة، والمؤسسات العسكرية، والمنظمات الحزبية، جماعات المصالح)، وكما هو الحال فى التحول الليبرالى ليس هناك ترتيب منطقي لهذه العمليات فضلاً عن حقيقة أن التحول الديمقراطى قابل للانتكاس<sup>(١٠٢)</sup>.

## (٣) التفاعل بين التحول الليبرالى والتحول الديمقراطى

ليس التحول الليبرالى والتحول الديمقراطى مترادفين، وذلك على الرغم من وجود علاقة وثيقة بينهما، فبدون ضمانات حرية الفرد وحرية الجماعة أى بدون التحول الليبرالى، فإنه لا يمكن ضمان تحقيق التحول الديمقراطى. ومن ناحية أخرى، وبدون حرية الانتخابات والمحاسبة السياسية (أى التحول الديمقراطى) قد يكون من السهل استغلال واختزال التحول الليبرالى طبقاً لأهواء شاغلى السلطة ومع ذلك وأثناء عملية الانتقال قد لا يحدث الاثنان (أى التحول الليبرالى والتحول الديمقراطى) فى نفس الوقت، وقد يتحمل الحكام السلطويون أو حتى يشجعون التحول الليبرالى لاعتقادهم بأن إتاحة بعض المجالات للحركة أمام الفرد والجماعة، يمكن أن يخفف الضغط على الحاكمين ويساعد على الحصول على المعلومات والدعم المطلوبين دون الحاجة إلى تغيير بنية السلطة، أى بدون أن تصبح السلطة خاضعة لمحاسبة المواطنين على ما تقوم به من أعمال وبدون إخطاع مطالباتها بالحكم لانتخابات تنافسية عادلة، وقد أشير فى بعض الأدبيات إلى مثل هذا الشكل من أشكال الحكم بتعبيرات مثل "ديمقراطية الوصاية"، أو "السلطوية الليبرالية"، وفى المقابل ومع بداية التحول الليبرالى فإن هناك احتمالاً بأن يبدى دعائه المترددون الخوف من التوسع الزائد لهذه العملية أو استثناء الموضوعات المثيرة للخلاف من الموضوعات المطروحة للتداول الجماعى، بل إنهم قد يستمرون فى التمسك بالقيود القديمة، وقد يضعون قيوداً جديدة على حريات أفراد معينين أو جماعات معينة قد ينظر إليها باعتبارها غير مهيأة بشكل كافٍ للتمتع بحقوق المواطنة الكاملة ويطلق على هذه الحالات تعبير "الديمقراطية المحبودة"، وبناء على هذه التمييزات يخلص "أوبنيل" إلى عدة نتائج يمكن إيجازها فيما يلى (١٠٣):

(١) أن التحول الليبرالى هو مسألة نسبية وذلك على الرغم من عدم إمكانية قياسه بمقياس واحد فى كل الحالات فقد يكون أكثر أو أقل تقدماً اعتماداً على حجم الضمانات، وعلى مدى قدرة الأفراد والجماعات على الحصول على حماية سريعة وفعالة من الانتهاكات التى قد ترتكب بحقهم.

(٢) ينطبق مبدأ التدرج على التحول الديمقراطي أيضاً وذلك رغم صعوبة تحديد القواعد والإجراءات الأكثر أو الأقل ديمقراطية بسبب عامل الزمن، وطبيعة الظروف الموضوعية التي يتم فيها التغيير وفي حالة تشكيل الديمقراطية السياسية التي تقتصر على تطبيق مبدأ المواطنة على مؤسسات الحكم العامة.

وفي هذا السياق يوجد هناك بعدان يبدوان ذا أهمية خاصة: البعد الأول، هو الشروط التي تقيد التنافس الحزبي والخيار الانتخابي - كحظر أحزاب سياسية أو اتجاهات أيديولوجية معينة، أو وضع قيود صارمة على تشكيلها أو تقييد حرية الترشيح، أو تحديد القطاعات الانتخابية أو التمثيل المميز لقطاعات أو جماعات مصالح خاصة، أو تحديد وسائل تمويل الأحزاب. أما البعد الثاني، فيتعلق بالتشكيل المحتمل لـ "مرتبة ثانية" من آليات التشاور وصنع القرار التي يقصد منها الالتفاف على النواب المنتخبين شعبياً وذلك من خلال إخراج بعض الموضوعات من نطاق صلاحياتهم.

(٣) أن التحول الليبرالي يمكن أن يوجد بدون التحول الديمقراطي، فمن الممكن منح الضمانات في وقت يمنع فيه الأفراد والجماعات من المشاركة في انتخابات تنافسية، ومن الوصول إلى المشاركة في المداولات المتعلقة برسم السياسة، ومن ممارسة الحقوق التي تجعل الحكام مسئولين بشكل أكثر معقولية أمام هؤلاء الأفراد والجماعات، ويجرى تبرير ذلك في العادة بزعم أو ادعاء أن جمهوره المواطنين "غير ناضجة" أو "غير مؤهلة" لممارسة حقوقها السياسية، وأنها بحاجة إلى تعليم قبل السماح لها بممارسة مسئوليات المواطنة الكاملة.

وكما تقدم التحول الليبرالي كلما زادت قوة المطالبة بالتحول الديمقراطي، ومن الأمور الرئيسية المثارة في عملية الانتقال (من التحول الليبرالي إلى التحول الديمقراطي)، هو ما إذا كانت هذه المطالب ذات درجة كافية من القوة بحيث تكفل فرض هذا الانتقال أم على العكس، أي تكون على درجة من عدم النضج والقوة، فتحدث تراجعاً سلطوياً.



(٤) وفي جميع التجارب التي مرت بمرحلة انتقالية، سبق تحقيق الديمقراطية السياسية تحول ليبرالي هام، وفي بعض الحالات كالبرتغال واليونان، كان الانتقال سريعاً لدرجة أن العمليتين كانتا تقريباً متزامنتين ولكن حتى في هاتين الحالتين تم منح حقوق أساسية فردية وجماعية قبل الدعوة لانتخابات تنافسية وتنظيم تمثيل فعال للمصالح، وإخضاع السلطة التنفيذية للمحاسبة الشعبية، ولذلك يمكن تشخيص - على صعيد المفاهيم - عملية الانتقال هذه على أنها نوع من "التيار المزدوج" الذي تتفاعل فيه هاتان العمليتان الفرعيتان، وفي حالة تحقيق نتيجة ناجحة (أي ديمقراطية سياسية ممكنة) تصبح العمليتان مرتبطتين ببعضهما بشكل آمن.

(٥) إذا كان التحول الليبرالي هو الذي تبدأ به عملية الانتقال فإنه يبدأ في اللحظة التي يعلن فيها الحكام السلطويون أو بعض منهم - نواياهم لتوسيع مجال الحقوق الفردية والجماعية المكفولة بشكل هام، وقبل ذلك قد تبرز درجة معينة من التحول الليبرالي الفعلي، وخاصة بالمقارنة مع "التجاوزات التعسفية" التي تميز المرحلة السلطوية.

ويشير في هذا المجال أهمية أن تكون للتحول الليبرالي مصداقية كافية لإحداث التغيير في استراتيجيات الفاعلين الآخرين. وقد يسمح هذا المعيار بتحديد عمليات الانتقال الناقصة التي يجري فيها التراجع عن النوايا المعلنة بحماية بعض الحقوق من قبل من دعا إليها أو الفأئها من قبل فئات منافسة داخل النظام.

(٦) إن أحد أسس عملية الانتقال هي أنه من الممكن بل والمرغوب فيه تحقيق الديمقراطية السياسية بدون عنف منظم، أو انقطاع جذري. ذلك أن خطر العنف والاحتجاجات المتكررة والإضرابات والمظاهرات يظل قائماً ولكن عندما يتحول العنف إلى أسلوب للعمل السياسي، أو عندما يصبح العنف واسع الانتشار ومتكرر الحوث، تنقلص بشكل جذري احتمالات تحقيق الديمقراطية السياسية.

وعلى ضوء هذه المحددات العامة التى تتسم بها المرحلة الانتقالية والتى تولد ضغوطاً على النظام أثناء عملية التحول من السلطوية إلى الديمقراطية يتم تحليل التحولات السياسية التى شهدتها النظام السياسى المصرى فى السبعينيات وحبورها وأثارها على تغيير الخصائص العامة للنظام من ناحية، وموقع القوى السياسية المختلفة وبورها فى عملية التحول الديمقراطى من ناحية أخرى.

## ثانياً: التعددية الحزبية المقيدة

مع بداية السبعينيات وتولى الرئيس السادات الحكم ارتفع شعار دولة "المؤسسات وسيادة القانون"، وهو ما كان إشارة إلى بدء تحول مؤسسى على مستوى النظام، حيث اجتمعت مجموعة من العوامل ساهمت فى دفع هذا التحول، وكان أول هذه العوامل هو اختفاء "الزعامة الكاريزمية" الذى مثله قيادة عبد الناصر فى الحقبة السابقة، وزاد من أثر هذا العامل، صراع السلطة الذى حدث فى الفترة التالية على تولى الرئيس السادات، وكان استخدام السادات لشعارى "دولة المؤسسات وسيادة القانون" هو إحدى الأنوات الرئيسية لإدارة هذا الصراع، حيث ركز انتقاداته للعهد السابق ورموزه السياسية فى عدم احترام الدستور والقواعد القانونية، وضعف المؤسسات السياسية.

كذلك ساهمت العوامل السياسية التى سادت بعد هزيمة ١٩٦٧ فى دفع النظام فى اتجاه نفس التحول المؤسسى حيث تنامت حركة سياسية فى البلاد دعت إلى توسيع قاعدة الحقوق السياسية للمواطنين وتقديم الضمانات الكافية لحرية التعبير للأفراد والجماعات، واتخذت هذه الحركة مظهراً طلابياً عبر عن نفسه فى المظاهرات التى قامت فى فبراير ١٩٦٨، وفى نوفمبر من نفس العام، ثم تبلورت فى شكل واضح فى حركة الطلبة فى يناير ١٩٧٢ التى أسفرت عن وقوع عدد من المصادمات مع قوات الأمن، كما أدت إلى تحريك عدد من النقابات المهنية تليداً للطلبة<sup>(١٠٤)</sup>.

والى جانب هذه العوامل المرتبطة بالتداعيات السياسية لسياسات العهد السابق،

فقد برزت عوامل أخرى خاصة بتوجهات العهد الجديد وبنفت بدورها في اتجاه تدعيم التحول المؤسسي ولعل أبرزها سياسة الانفتاح الاقتصادي وما صاحبها من ملامح تغيير في القاعدة الاقتصادية الاجتماعية متمثلة في بروز دور البرجوازية الاقتصادية التي دعا بعض أجنحتها إلى الربط بين "الانفتاح" أي العودة إلى علاقات السوق، وبين الحرية السياسية، فضلاً عن التغيير السياسي الخارجي للنظام وتوجهه بشكل أساسي نحو الولايات المتحدة والدول الغربية وما ارتبط به من رغبة الرئيس في إرساء شكل من أشكال الحكم الديمقراطي.

وإذا كانت هذه بعض العوامل التي دفعت النظام إلى تغيير الإطار المؤسسي للنظام والإقرار بمبدأ التعددية الحزبية في ١٩٧٧، إلا أن مجرد إقامة المؤسسات السياسية لا يكفي وحده لاتمام عملية التحول الديمقراطي، وإنما يرتبط هذا التحول بالدرجة الأولى بفاعلية هذه المؤسسات وقدرتها على التعبير عن آراء ومصالح الفئات المختلفة، وتحقيق المشاركة السياسية، وكذلك قدرة هذه المؤسسات على التكيف مع التغيرات والتحديات التي تفرضها البيئة المحيطة، فضلاً عن استقلاليتها وتماسكها الداخلي.

كان أهم تحول على الصعيد السياسي شهده عهد السادات في السبعينيات في الفترة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣، هو الانتقال من التنظيم السياسي الواحد إلى التعددية الحزبية. ولما كان هذا التحول يشكل مرحلة انتقال هامة في حياة النظام، بعد إقراره لسياسة الانفتاح على الصعيد الاقتصادي فإن تحديد ملامح هذه التجربة يعطى دلالات هامة على طبيعة التحديات التي واجهتها ويقدم مدخلاً لتفسير العلاقة بين النظام من ناحية والقوى السياسية الأخرى التي أفرزتها هذه التجربة من ناحية أخرى والتي يأتي في مقدمتها القوى الإسلامية.

بدأت ملامح التحول في النظام بشكل تدريجي تتحدد من خلال ورقة أكتوبر في ١٩٧٤، التي حاولت إدخال بعض التعديلات مع الإبقاء على التنظيم السياسي الواحد، فقد أكدت ورقة أكتوبر على (أن يكون التحالف إطاراً صحيحاً للوحدة الوطنية تعبر من

داخله كل قوى التحالف عن مصالحها المشروعة وعن آرائها بحيث تتضح الاتجاهات التي تحظى بتأييد الأغلبية التي يجب أن تتبناها الدولة. إن التنظيم السياسي يجب أن يكون بؤرة الحوار).

ثم تكونت لجنة مستقبل العمل السياسي في يناير ١٩٧٦ لدراسة الفكرة التي طرأت في ذلك الحين باسم "المنابر"، وبعد جدال واسع ساد اتجاه لإقامة "منابر" داخل الاتحاد الاشتراكي وقرر الرئيس السادات في مارس ١٩٧٦ السماح بقيام ثلاثة منابر لتمثيل اليمين (تنظيم الأحرار الاشتراكيين)، والوسط (تنظيم مصر العربي الاشتراكي)، واليسار (تنظيم التجمع الوطني التقدمي الوحدوي).

وخاضت هذه المنابر انتخابات مجلس الشعب في صيف ذلك العام وفي أول اجتماع للمجلس في ١١ نوفمبر ١٩٧٦، أعلن رئيس الجمهورية تحول التنظيمات الثلاثة إلى أحزاب، ثم صدر قانون الأحزاب السياسية في يوليو ١٩٧٧، لأول مرة منذ إلغائها في ١٩٥٣، ولكنه حدد شروطاً معينة يضمن من خلالها استمرار ممارسة الاتحاد الاشتراكي لرقابته على الحياة الحزبية، إذ اشترط أن يحصل أي حزب على موافقة الاتحاد الاشتراكي، وأن يضم مؤسسوه ٢٠ عضواً من البرلمان، وأن يعترف بالحل الإشتراكي، وأن تكون أهداف ومبادئ أي حزب جديد مختلفة عن الأحزاب الثلاثة الموجودة داخل الاتحاد الإشتراكي وعدم تشكيل أي حزب ينشأ على أساس الجنس أو الدين أو الاعتقاد أو التمييز الجغرافي وكانت هذه الشروط تعني ضمناً عدم السماح للوفد والإخوان المسلمين على وجه التحديد بتكوين أحزاب سياسية<sup>(١٠٥)\*</sup>.

ولا شك أنه كان لطريقة ميلاد تجربة التعددية في ظل السادات أثر هام على مسارها في السنوات اللاحقة، فقد ولدت الأحزاب السياسية من داخل التنظيم السياسي الواحد ويقرر من رئيس الجمهورية ومن ثم فقد افتقدت هذه الأحزاب للقاعدة الجماهيرية فضلاً عن عدم تبلور برنامج سياسي واضح لها تقوم على أساسه بسبب القيود التي وضعها قانون تنظيم الأحزاب منذ صدوره.

وكان أول الأحزاب التي نشأت بعد هذا القانون هو "حزب مصر العربي" الذي اعتبر الامتداد الطبيعي لتيار ثورة يوليو والتنظيم الاتحاد الاشتراكي، وحزب "الأحرار الاشتراكيين" الذي لم تكن له توجهات فكرية وسياسية محددة المعالم أو تميزاً حقيقياً عن حزب مصر، خاصة وأن رئيسه كان أحد الضباط الأحرار ويدل وجود صفة (الاشتراكية) في اسمه على صعوبة وصفه بل أنه كان يمثل تياراً جديداً أو تياراً ليبرالياً، أما حزب التجمع الوحدوي الديمقراطي فقد كان يضم تيارات اليسار وإن كانت شريعته قد استمدت أيضاً من ثورة يوليو.

وربما كانت أهم ملاحظة حول توجهات هذه الأحزاب الثلاثة هي عدم وجود تمايزات واضحة بينها فقد اتخذت كلها مواقع وسطية وانتمت إلى نخبة سياسية واحدة وحملت برامجها الكثير من عوامل التشابه والاختلاط في هذا الوقت المبكر<sup>(١٠٦)</sup>.

وشهد عام ١٩٧٨ تطورات أخرى في الحياة الحزبية الوليدة عندما أعاد الرئيس السادات تشكيل الخريطة الحزبية. فأعلن قيام "الحزب الوطني الديمقراطي" في أغسطس ١٩٧٨ برئاسته مما نتج عنه اختفاء حزب مصر العربي الاشتراكي، بعد تحول غالبية أعضائه إلى الانضمام إلى الحزب الجديد. كما أعلن - في نفس العام - عن ميلاد حزب العمل الاشتراكي في ١١ ديسمبر ١٩٧٨ برئاسة المهندس/ إبراهيم شكرى الذي كان يشغل منصب وزير الزراعة بعد أن قدمت له كافة التسهيلات من قبل الحكومة ووقع الرئيس وأعضاء الهيئة البرلمانية على بيان تأسيس الحزب، الذي أريد له أن يشكل نوعاً من المعارضة المعتدلة التي يرضى عنها النظام؛ وشهدت نفس الفترة (يونيو ١٩٧٨) الإعلان عن تشكيل حزب الوفد الجديد برئاسة محمد فؤاد سراج الدين سكرتير حزب الوفد قبل ١٩٥٢.

وترجع إعادة تشكيل الخريطة الحزبية في ١٩٧٨ إلى التحديات الهامة التي واجهها النظام في تلك السنوات فقد شهدت توتراً في الحياة السياسية حيث وقعت أحداث ١٨ ، ١٩ يناير ١٩٧٧\* كما برزت في هذه الأعوام ظاهرة العنف السياسي من قبل بعض الجماعات الإسلامية. وفي المقابل كان عام ١٩٧٧ هو بداية تحول جذري

على صعيد السياسة الخارجية تمثل في زيارة السادات إلى القدس، وما أعقبها من توقيع اتفاقيات كامب ديفيد في ١٩٧٨، ثم المعاهدة المصرية الإسرائيلية في ١٩٧٩ والتي لاقت معارضة من قبل العديد من القوى السياسية والإسلامية وهو ما جعل كثيراً من المحللين ينظرون إلى عام ١٩٧٧ كنقطة تحول تعبر عن أزمة النظام السياسي، سواء في أدائه الداخلي أو الخارجي.

وكان لضعف الأحزاب السياسية التي نشأت بعد الإقرار بمبدأ التعددية أثر في الدفع نحو إعادة تشكيل الخريطة الحزبية. في هذا الإطار تم السماح بعودة حزب الوفد إلى الحياة السياسية تحت اسم "الوفد الجديد" سعياً إلى تخفيف حدة المعارضة السياسية وخاصة الإسلامية منها إزاء السياسات والتوجهات الجديدة للنظام داخلياً وخارجياً، وكان أبرزها ما يتعلق بالسياسة الاقتصادية وتوقيع اتفاقيات الصلح مع إسرائيل<sup>(١٠٧)</sup> وفي نفس الوقت سعى السادات لتشجيع تشكيل حزب جديد يحتل موقع المعارضة - كما تصورها - متمثلاً في حزب العمل الاشتراكي كبديل عن الدور الذي لعبته الأحزاب السابقة عليه في الظهور (حزب الأحرار الاشتراكيين، وحزب التجمع الوطني).

إذ لم يكن حزب الأحرار الاشتراكيين بالطريقة التي نشأ بها قادراً على تحقيق أية فعالية سياسية أو جماهيرية تتفق مع كونه حزب المعارضة الرئيسي، وكان هناك من الأسباب الموضوعية ما يبرر ضعف هذا الحزب على المستوى السياسي وأهمها عدم التماسك الأيديولوجي الذي اتسم به. فالرغبة في أن يكون حزب الأحرار الاشتراكيين ممثلاً للبرالية بشقيها السياسي والاقتصادي تعارضت مع المنطلق الأساسي الذي بدأ منه الحزب وهو انتسابه لثورة يوليو\* وهو ما أوقعه في تناقص كبير خاصة وأنه اتخذ في توجهاته في المجال الاقتصادي موقفاً مدافعاً عن الاقتصاد الحر الذي يتناقض مع الاتجاه والخط الذي سارت عليه ثورة يوليو في هذا المجال، مما عكس ارتباكاً وتناقضاً على مستوى أيديولوجية الحزب وإذا لم يكن غريباً أن يتنثر حزب الأحرار الاشتراكيين متأثراً بالفأ بعودة حزب الوفد الجديد الممثل التقليدي للتوجه الليبرالي، والذي استقطب

العناصر الليبرالية ليس فقط من خارج الحزب وإنما من داخله سواء على مستوى الأعضاء أو المؤسسين والذين رأوا في الوفد تعبيراً أيديولوجياً متسقاً مع التوجه الليبرالي يفوق التوجه البديل لحزب الأحرار الاشتراكيين، ويضاف إلى ذلك عدم تمتع الحزب بمصداقية عالية من جراء ارتباطه في نشأته بالسلطة السياسية وقبوله لعب دور المعارضة في الإطار الذي رسم له منذ البداية وبدا ذلك من خلال دوره في مجلس الشعب في الفترة التي بدأت بقيام الأحزاب في ١٩٧٦ وانتهت بحل مجلس الشعب في ١٩٧٨.

أما حزب التجمع فقد كان بحكم تكوينه وتمثيله اليسار مؤهلاً لأن يتخذ موقفاً معارضاً للسياسات الداخلية والخارجية التي اتخذها السادات إذ عاوى سياسة الانفتاح الاقتصادي على الصعيد الداخلي ورفض سياسات التصالح مع الغرب وتوثيق العلاقات مع الولايات المتحدة على الصعيد الخارجي وهي سياسات التحول الرئيسية التي اتسم بها عهد السادات في هذه المرحلة، ولذلك لم يكن حزب التجمع - الذي تشكل من بعض عناصر التنظيمات الماركسية التي كانت موجودة قبل ١٩٥٢، والجناح اليساري الناصري وعبر اجتماعياً عن بعض فئات الطبقة الوسطى الصغيرة من أصحاب الدخول الثابتة من صغار الموظفين أو متوسطيهم ومن بعض فئات العمال - مؤهلاً للعب نفس الدور مع السلطة والذي قام به حزب الأحرار كحزب يميني<sup>(١٠٨)</sup> وقد بدا ذلك واضحاً في مواقف الحزب، خاصة تجاه أزمة يناير ١٩٧٧، وزيارة السادات إلى القدس في نفس العام. وهو ما أدى إلى توتر العلاقة بين الحزب والسلطة، وهو الأمر الذي انتهى إلى تجميد نشاط الحزب.

هذه بعض الملامح العامة التي تحدد السياق السياسي والاجتماعي الذي أعاد نظام السادات في إطاره تشكيل الخريطة الحزبية في ١٩٧٨، ولم يقتصر الأمر على أحزاب المعارضة ممثلة في ظهور حزب العمل الاشتراكي، وعودة حزب الوفد الجديد وإنما امتد أيضاً إلى حزب مصر العربي الاشتراكي الذي أحل السادات محله الحزب الوطني الديمقراطي في أغسطس ١٩٧٨.

ولم تكن أسباب إنشاء الحزب الوطنى الديمقراطى بعيدة عن نفس الأسباب السياسية والاجتماعية وعوامل التوتر التى سادت المجتمع فى عام ١٩٧٧ فضلاً عن تصاعد حدة المعارضة للسياسات الداخلية والخارجية التى اتبعتها السادات، وإخفاق "حزب مصر"، فى القيام بدور فعال فى مواجهة الأزمة التى تعرض لها النظام فى السبعينيات. ولعل هذا الإخفاق كان أحد الأسباب التى دفعت السادات لتشكيل حزب جديد ليكون بديلاً عن حزب مصر. ويمكن إجمال العوامل التى وقفت وراء ميلاد الحزب الوطنى الديمقراطى فى ثلاثة: الأول، هو رغبة النظام فى التحرر من الإرث الذى حملته حزب مصر من سلبيات بعض السياسات الحكومية التى أدت إلى أحداث يناير ١٩٧٧. الثانى، هو الطابع البيروقراطى الشديد لحزب مصر والذى بدا من خلال فترة الممارسة القصيرة التى تولى فيها مسئولية العمل الحزبى حيث أن الكوادر التى تشكل منها الحزب كانت هى نفسها الكوادر التى تشكلت فى ظل الاتحاد الاشتراكى وهى بحكم تكوينها كانت تغلب عليها الصفة البيروقراطية، وتفتقد إلى الرؤية السياسية المطلوبة للعمل الحزبى، وهو ما أدركه السادات فسمى إلى ضم بعض العناصر السياسية إلى الحزب الجديد. أما العامل الثالث، فيتمثل فى رغبة الرئيس فى أن يخضع الحزب الجديد لمؤسسة الرئاسة مباشرة. صحيح أن حزب مصر لم يكن بعيداً عن هذه المؤسسة إلا أن الصلة لم تصل إلى حد التلاحم، كما كان الحال فى ظل التنظيم السياسى الواحد ممثلاً فى الاتحاد الاشتراكى، وهو الأمر الذى أدى - من وجهة نظر النظام إلى تعرضه للكثير من عوامل النقد والهجوم بلغ ذروته مع أحداث يناير، وهو ما دفع السادات إلى اتخاذ قراره بتأليف الحزب الوطنى الديمقراطى تحت رئاسته (١٠٩).

وربما يكون من المهم التوقف عند بعض الخصائص العامة للحزب الوطنى، لما لها من أثر على تشكيل مسار التجربة الحزبية التى ولدت فى السبعينيات، وعلى ملامح التعددية السياسية فى تلك الحقبة. ويتأتى فى مقدمة هذه الخصائص تلك الصلة الوثيقة التى ربطت بين الحزب والسلطة ممثلة فى مؤسسة الرئاسة، وهى صلة ورثها النظام عن المرحلة السابقة للتنظيم السياسى الواحد، حيث شهدت هذه المرحلة تمركزاً للسلطة تمثل أولاً فى مجلس قيادة الثورة ثم أخذ فى الانتقال بعد أزمة مارس ١٩٥٤



إلى مؤسسة الرئاسة التي استأثرت بأهم الصلاحيات التنفيذية والتشريعية إلى جانب كونها صاحب القرار السياسي(١١٠)، وكان أهم ما ترتب على هذه السمة هو توقف الحياة الحزبية في مصر لنحو ما يقرب من ربع قرن ليحل مكانها التنظيم السياسي الواحد، والذي بدوره تم خلقه من قبل مؤسسة الرئاسة، مما صيغ عليه طابعاً سلطوياً.

ولم تختلف هذه الصيغة السياسية جوهرياً بعد الانتقال من شكل التنظيم السياسي الواحد إلى التعددية الحزبية. فالانتقال من هيئة التحرير التي تشكلت في ١٩٥٢ إلى صيغة الاتحاد القومي في ١٩٥٦ انتهاءً بالاتحاد الاشتراكي في ١٩٦٢ جاء بقرار من رئيس الجمهورية في العهد الناصري، وكذلك فإن ميلاد الحزب الوطني الديمقراطي في ظل السادات سار على نفس الخطى حيث بدأ تحت اسم منبر الوسط في نوفمبر ١٩٧٥ برئاسة محمود أبو وافية الذي كانت تربطه صلة قرابة برئيس الجمهورية، ثم تحول بعد ذلك إلى حزب مصر العربي الاشتراكي، برئاسة ممدوح سالم - رئيس الوزراء وقتئذ، وأخيراً تم التحول عنه إلى الحزب الوطني الديمقراطي الذي رأسه السادات، وكل هذه التحولات جاءت أيضاً بقرار من رئيس الجمهورية.

هذه السمة الأساسية لهيمنة مؤسسة الرئاسة على الحزب ارتبطت بخاصية أخرى وهي سيادة الطابع البيروقراطي عليه بحكم طبيعة التكوين والنشأة، التي امتدت في جنورها إلى تشكيلات التنظيم السياسي الواحد، صحيح أن العسكريين كانوا يمثلون الجانب الأهم في تنظيم هيئة التحرير وانتقل الأمر إلى التكنوقراط في الاتحاد الاشتراكي وخاصة بعد ١٩٦٧، إلا أنه في جميع الحالات غلبت القيادات البيروقراطية على العمل الحزبي سواء كان في صورة التنظيم الواحد أو الحزب الكبير في ظل التعددية الحزبية(١١١)، ولم تنعكس هذه السمة على الأداء السياسي للحزب الوطني فحسب وإنما أيضاً على الميكانيزم الداخلي له حيث أن كواد الحزب لم تأت من قواعده وإنما كان يتم تشكيلها من خلال التعيين وهو ما جعل كثيراً من المحللين

يشيرون إلى أن حركة الحزب تأتي من أعلى إلى أسفل بالطريقة البيروقراطية التقليدية المعروفة.

ويضاف إلى هذه الخصائص سمة أخرى اتسم بها الحزب الوطني الديمقراطي وهي إصراره على الانتساب إلى "ثورة يوليو" كأحد المصادر الرئيسية لشرعيته حيث ينص برنامج على (أن الحزب الوطني الديمقراطي الذي قام في أغسطس ١٩٧٨ هو التعبير الحى عن الالتزام بتطبيق مبادئ ثورة يوليو من أجل الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية وتطبيق الديمقراطية فى ظل حياة حزبية سليمة) ولا شك أن هذه الخاصية أوقعت الحزب فى كثير من التناقض حيث كان الكثير من التوجهات والسياسات الجديدة التى دافع عنها الحزب تتعارض مع المبادئ والأفكار التى تبناها النظام فى ١٩٥٢. وهو ما جعل الحزب ضعيفاً من الناحية الأيديولوجية يفتقد إلى الاتساق الفكرى والسياسى، كما يفتقد إلى بلورة نفسه كحزب جديد يتفق ومرحلة التغيير التى أعلنها السادات، وربما كان الإصرار على الاحتفاظ بشرعية "ثورة يوليو" عاملاً من وجهة نظر السادات فى ذلك الوقت، على إعطاء طابع جماهيرى للحزب(١١٢).

لا شك أن هذه الخصائص العامة التى اتسم بها الحزب الوطنى والتى حملت الكثير من إرث التنظيم السياسى الواحد قد أثرت كثيراً، على الفعالية السياسية للحزب وعلى أدائه فى ظل التجربة الحزبية الوليدة وجعلته يتسم بنفس الطابع السلطوى الذى اتسمت به التنظيمات السياسية السابقة، وكما يشير "هاينو بوش" فإنه على الرغم من التحولات الرئيسية فى توجهات نظام السادات واختلافها فى المجال السياسى والاقتصادى والاجتماعى عن توجهات الحقبة الناصرية السابقة سواء على الصعيد الداخلى أو الخارجى، إلا أن العامل المشترك الذى ظل باقياً ومحدداً للحقتين الناصرية والساداتية تمثل فى درجة تركيز السلطة فى يد الرئيس ومحورية دور مؤسسه الرئاسة فى العملية السياسية(١١٣). والذى انعكس على مجمل التجربة الحزبية وجعل نظام تعدد الأحزاب مقيداً فى ظل السادات.

وعلى الرغم مما شهدته فترة السبعينيات في إطار عملية التحول السياسي من التوسع في إقرار بعض الحريات الفردية والجماعية، وتخفيف الرقابة على وسائل التعبير وأولها الصحافة فضلاً عن إعادة تشكيل المحاكم وإلغاء بعض إجراءات التأميم تأميناً للملكية الخاصة (١١٤) وغيرها من الإجراءات التي تعكس قدراً من الليبرالية في توجهات النظام إلا أنها كانت بدورها ليبرالية محدودة ومقيدة بسبب الخصائص السلطوية التي تميز بها النظام، والتي أكدتها طبيعة الحزب الوطني، ومحورية دور الرئيس في العملية السياسية وهي خصائص حالت دون تنشيط وتقوية التنظيمات والمؤسسات السياسية اللازمة لتطور تجربة التعددية، ودفعها نحو التحول الديمقراطي.

ولا ترجع أزمة المؤسسات السياسية وعدم فعاليتها في ظل سياسة التحول نحو التعددية إلى هذه الخصائص السلطوية وحدها، وإنما إلى ما صاحب هذه العملية من إعادة إنتاج للرموز والقيم التقليدية في الثقافة السياسية حيث أكد السادات بشكل خاص على الرموز والقيم الدينية والأبوية التي تؤكد على معاني الطاعة والولاء، وهو ما يطلق عليه بعض المحللين السياسيين إعادة التكوين التقليدي للمؤسسات السياسية. **Retraditionalization of Political Institutions**. فضلاً عن تكريسها لعوامل "السلطة الأبوية" التي تتنافى مع أي تحول ليبرالي أو ديمقراطي حقيقي (١١٥).

ويضاف إلى ذلك محدودية التجربة الحزبية والتي عكستها طريقة الميلاد والنشأة حيث عمل النظام منذ بداية التجربة على تقييدها حتى لا تخرج عن الإطار السياسي المرسوم لها، فتم استبعاد بعض القوى السياسية منذ البداية عن حق التشكيل الحزبي ومنها تلك التي كانت قائمة قبل نظام ١٩٥٢ (الوفد) وهو ما يبرر فترة ظهوره القصيرة على الساحة السياسية في ١٩٧٨ حينما دعت بعض الاعتبارات السياسية للنظام السماح له بالعودة ولكن سرعان ما تغلبت عوامل الصراع التاريخي بين الجانبين وتوترت العلاقة مما دعا الحزب إلى حل نفسه بعد شهور قليلة من عودته، كما حرم

النظام بعض القوى السياسية الأخرى من حق العمل الحزبي، ومنها القوى التي عارضت حركة التصحيح في مايو ١٩٧١ (أى الناصريين)، والقوى التي اعتبرها مناهضة للأبدان (الماركسيين) ثم القوى الدينية السياسية وقصد بها (الاخوان المسلمين).

### ثالثاً: حدود التحول الديمقراطي في السبعينيات

إن الشروط التي نشأت وتطورت في ظلها الأحزاب السياسية كانت مؤشراً على ضعف الإطار المؤسسي للتجربة، وبالتالي محدودية التحول الديمقراطي في عهد الرئيس السادات. بعبارة أخرى فإن تجربة التعدد الحزبي في مصر (١٩٧٦ - ١٩٨١) سمحت بتحقيق قدر من الليبرالية السياسية "Liberalization" ولكنها لم تصل إلى حد التحول الديمقراطي "Democratization" وإن كانت نفس العملية الأولى ظلت مقيدة إلى حد كبير بسبب القيود المفروضة على حرية التعبير والرقابة على الصحف، إلى جانب إصدار العديد من القوانين والتشريعات المقيدة للحريات سواء على مستوى الفرد أو الجماعة.

كما اتسمت هذه الفترة باللجوء المتتالي إلى استخدام السياسات الرئاسية، مما كان سبباً في تقوية ميكانيزمات التسلط السياسي على حساب ميكانيزمات الليبرالية السياسية، وهو الأمر الذي فرض ضغوطاً شديدة على عملية التحول الديمقراطي في السبعينيات وتعرضها لأزمات عديدة. وذلك على النحو التالي:

#### (١) أزمة التعددية المقيدة

تتعلق هذه الأزمة بمفهوم التعددية السياسية وطبيعة الضوابط القانونية الحاكمة لحركة الأحزاب السياسية ومدى فاعليتها، لقد وضعت هذه الضوابط منذ بداية حكم السادات قيوداً على التوجه الفكري والسياسي للأحزاب، سواء فيما يتعلق بالنصوص الحاكمة لتشكيل الأحزاب، وشروط تشكيلها، أو القيود المفروضة على نشاطها، حيث

وضع النظام الأهداف العامة التي يجب أن تلتزم بها كافة الأحزاب وحصر الاختلاف بينها في مجال "الوسائل". فقد حدد مجموعة من القضايا القومية التي لا ينبغي الخلاف أو الجدل حولها باعتبارها تتعلق بالمصالح العليا للوطن وتمس أمنه، ومعنى ذلك أن سماح النظام بقيام أحزاب سياسية لم يعكس تعددية حقيقيه، لأنه قام على تصور أنه يمكن السماح بقيام أحزاب متعددة دون أن يؤدي ذلك إلى نقد جذري، وخلاف أساسي في الرأي مع اتجاهات الحكم، وأن الخلاف يجب أن ينحصر في التفصيلات وفي برامج التنفيذ ولا ينصرف إلى التوجهات السياسية في المجال الداخلي أو الخارجي، وأنه يمكن قيام الأحزاب مع استمرار أيديولوجية وممارسة "الإجماع السياسي" التي لا توجد عادة إلا في إطار التنظيم السياسي الواحد<sup>(١١٦)</sup>.

وارتبط ذلك بتضييق قنوات المشاركة السياسية من خلال القرارات والقوانين التي صدرت طوال هذه الحقبة بخصوص العمل الحزبي مثل قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ والمعدل بقانون ٣٦ لسنة ١٩٧٩، وقانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨، وهي القوانين التي تضمنت حرمان بعض القوى السياسية من ممارسة العمل الحزبي، ثم القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن حماية القيم من العيب. والقانون ١٠٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن إنشاء محاكم أمن الدولة والقانون رقم ١٤٨ لسنة ١٩٨٠ بشأن حرية الصحافة، بالإضافة إلى الإبقاء على بعض القوانين المقيدة للحريات السياسية الموروثة عن الحقبة السابقة<sup>(١١٧)</sup>.

وهذا يعني أن التعددية السياسية التي أرساها النظام في عهد السادات كانت تسيّر جنباً إلى جنب مع الإبقاء على سيطرته ورقابته على كل مؤسسات الدولة فضلاً عن استبعادها لبعض القوى السياسية من المشاركة مما جعلها "مقيدة" إلى حد كبير أو محدودة<sup>(١١٨)</sup>.

## (٢) الضعف المؤسسي

لم ترتبط عملية التحول بترسيخ القيم المؤسسية أو تقوية المؤسسات، رغم

وجودها بشكل رسمي، مما أنطوى على استمرار الأزمة "المؤسسية" على كافة المستويات البرلمانية والحزبية، ومثل عائقاً حقيقياً أمام التحول نحو الديمقراطية، وقد بدت مظاهر هذه الأزمة من خلال اللجوء المتتالي إلى السياسات الرئاسية وسيطرة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية فضلاً عن أسلوب اختيار القيادات والكوادر الحزبية والبرلمانية والنقابية والصحفية والذي تم في أغلب الأحيان بشكل فوقى من الرئاسة (١٩٩).

وارتبط هذا الضعف المؤسسي خلال السبعينيات بسيطرة الطابع الشخصي على العلاقات السياسية، حيث لعبت الروابط والصلات الشخصية دوراً مؤثراً في العملية السياسية وبصفة خاصة في عملية التجنيد النخبوي، وهي سمة ميزت النظام السياسي في الستينيات، مما يعني أنه رغم الافتراض النظري بضرورة اختفاء هذه السمة مع التحول نحو الليبرالية، فقد استمرت في عهد السادات مما وضع حدوداً على طبيعة وأفاق هذا التحول.

وفى هذا الإطار يمكن القول أنه رغم رفع الرئيس السادات لشعار دولة المؤسسات عقب ١٥ مايو ١٩٧١، إلا أن ذلك لم يعكس ازدياداً في دور وأهمية المؤسسات السياسية وفعاليتها، بل ظلت السمة الغالبة هي خضوع تلك المؤسسات للسلطة التنفيذية، بل ولرئيس الجمهورية بالذات حيث اتخذت أغلب القرارات الهامة خارج إطار المؤسسات السياسية التي انحصر دورها في إضفاء الشكل القانوني والشرعية على هذه القرارات.

ويعتبر ضعف البرلمان ودوره في عهد السادات نموذجاً هاماً على الضعف المؤسسي، حيث استمر ضعف البرلمان كمؤسسة سياسية كما كان الحال في العهد الناصري، وتضائل تأثيره في إطار النظام السياسي مقارناً بقوة السلطة التنفيذية، فعلى الرغم مما شهده هذا العهد من تزايد نسبي لدور البرلمان (الذي أصبح يسمى "مجلس الشعب" منذ ١٩٧١)، ولادائه في المجالين التشريعي والرقابي، إلا أنه ظل ضعيفاً أمام السلطة التنفيذية من الناحية الواقعية، حيث أقر دستور ١٩٧١

بمستولية الوزارة أمام البرلمان، إلا أنه نص على أن رئيس الجمهورية هو الذى يتولى السلطة التنفيذية وهو ما وسع من سلطات الرئيس فى هذا الإطار (١٢٠).

وقد عرف عهد السادات (١٩٧٠ - ١٩٨١) تكوين ثلاثة برلمانات أولها فى نوفمبر ١٩٧١ - حتى أكتوبر ١٩٧٦، وثانيها فى نوفمبر ١٩٧٦، حتى أبريل ١٩٧٩، أما الأخير فهو الذى شكل فى يونيو ١٩٧٩، ويمكن القول إن البرلمان كمؤسسة سياسية كان أكثر استقراراً فى عهد السادات عنه فى العهد الناصرى، اعتماداً على متوسط العمر الزمنى للبرلمان، مع ملاحظة اختلاف هذا الاستقرار، فقد استكمل البرلمان الأول مدته الدستورية (خمس سنوات وفقاً لنص الدستور)، أما البرلمان الثانى فلم يتجاوز عمره سنتين وخمسة أشهر (أى أقل من متوسط عمر البرلمان فى العهد الناصرى) مما يعكس مؤشراً معيناً لعدم الاستقرار إذ لم يستكمل نصف المدة المنصوص عليها فى الدستور، أما البرلمان الثالث والأخير فى عهد الرئيس السادات فكان عمره الزمنى عند وفاته فى ديسمبر ١٩٨١ سنتين وأربعة أشهر، ولا شك أن درجة استقرار البرلمان هى أحد المؤشرات الهامة على استقرار المؤسسة السياسية من ناحية، وعلى تدعيم عملية التحول الديمقراطى من ناحية أخرى.

ولعل من أهم أسباب ضعف البرلمان كجزء من ضعف الإطار المؤسسى لعملية التحول فى النظام السياسى بشكل عام هو انخفاض قدرته على التكيف مع الظروف والمتغيرات التى تفرزها البيئة المحيطة، وهى سمة مرتبطة بضعفه أمام السلطة التنفيذية منذ قيام نظام ١٩٥٢، حيث اقتصرت وظيفته فى أغلب الأحيان على إضفاء الشكل القانونى على ما تتخذه الرئاسة من سياسات وقرارات (قوانين ويوايو الاشتراكية فى ١٩٦١ والتى كانت تعبر عن تحول جذرى فى الأساس الاقتصادى - الاجتماعى للنظام السياسى صدرت دون مشاركة من البرلمان). وبالمثل فإن قرار التحول إلى التعددية الحزبية فى السبعينيات تم أيضاً بقرار من رئيس الجمهورية (١٢١).

وإذا كانت هذه الملامح العامة للتطور البرلمانى فى عهد السادات تدل على الضعف المؤسسى فإن عدم الاستقرار الوزارى فى ظل نفس العهد يضيف بعداً آخر

لأزمة المؤسسات السياسية، فقد شهد عهد السادات الذى استمر أحد عشر عاماً (أكتوبر ١٩٧٠ - إلى أكتوبر ١٩٨١) ١٨ تشكيلاً وزارياً وتراوحت هذه التشكيلات بين تغيير وزارى محدود أى يقتصر على شخص رئيس الوزراء أو عدد محدود من الوزراء إلى تغيير وزارى شامل بمعنى تغيير رئيس الوزارة بالإضافة إلى تغيير أغلب أعضائها\*، وتعكس هذه المؤشرات عدم الاستقرار السياسى على مستوى الوزارة كمؤسسة سياسية، وربما تكون هذه إحدى سمات النظام السياسى فى مصر التى لم يطرأ عليها تغيير جوهري رغم عملية التحول التى قادها السادات.

## (٢) أزمة الشرعية

واجه النظام فى عهد السادات أزمة شرعية ربما ورث بعض عواملها من نظام سلفه، وكما يشير «مايكل هدسون» فإن النظام الناصرى استطاع أن يحقق ما يصفه «بشرعية تكتيكية» ولكنه فشل على المستوى «الاستراتيجى» فى توليد نظام دائم للشرعية. أى أن النظام الناصرى أخفق فى أن يرسخ عوامل الشرعية سواء لنفسه أو للنظام الذى خلفه من الناحية الهيكلية من خلال إنشاء المؤسسات، والمشاركة السياسية المفتوحة. وقد زاد من هذه الأزمة الضغوط التى واجهها النظام بعد هزيمة ١٩٦٧، وكما يشير «هدسون» أيضاً فإن نظام السادات لم يكن فقط الوريث لمشاكل الشرعية التى خلفها النظام الناصرى، ولكنه أضاف إليها مشاكل جديدة.

فلا شك أن الشخصية الكاريزمية «لعبد الناصر» لعبت دوراً هاماً فى بناء شرعية النظام فى العهد الناصرى ولكن هذه الشرعية تعرضت للاهتزاز على مستويات عدة. فعلى المستوى الداخلى رفض الضباط الأحرار اقتسام السلطة مع أى مؤسسة أو تنظيم آخر، كما تم توجيه ضربات عنيفة لبعض القوى السياسية المعارضة مثل الإخوان والشيوعيين، وعلى المستوى الإقليمى فإن التوجه القومى العربى للنظام والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ أدت إلى ازدياد شرعية النظام ولكنها أدت هى نفسها بحلول عام ١٩٦١ ووقوع الانفصال مع سوريا إلى اهتزاز هذه الشرعية، وكانت هزيمة



١٩٦٧ نقطة فاصلة، وبحلول فبراير ١٩٦٨ كانت هذه الهزيمة قد تركت آثارها على النظام داخلياً وإقليمياً.

وأدت هذه العوامل إلى ازدياد المطالبة بتحقيق المشاركة السياسية، ولكن ضعف المؤسسات لم يؤد إلى إشباع هذا المطلب، وكان البديل الذي اعتمد عليه النظام هو القمع. ما تجدر الإشارة إليه ليس هو لجوء النظام إلى هذا البديل، وإنما قدرته على تحمله خاصة مع دعم الجهاز البيروقراطي والعسكريين للحكم فضلاً عن تنظيم الاتحاد الاشتراكي الذين كانت لهم مصالح وروابط عضوية مع مركز السلطة، وبينما أخفق عبد الناصر في تحقيق شرعية هيكلية بالمعنى السياسي، إلا أنه كان يملك بعض الروابط الهيكلية مع المجتمع مكنته من قمع وتحجيم المنشقين على النظام<sup>(١٢٢)</sup>.

ومنذ السبعينيات أراد النظام أن يبلور صيغة مختلفة للشرعية التي اعتمد عليها العهد السابق، سواء على المستوى الإقليمي (إعلاء مشاعر الوطنية المصرية) أو الدولي (التوجه إلى الغرب) أو على مستوى الداخل (التحول إلى التعددية)، بعبارة أخرى فإن التوجهات الجديدة للنظام كانت تفرض عليه الاعتماد على مصادر جديدة للشرعية تستمد من القيم الليبرالية والمشاركة السياسية وقوة المؤسسات، ولكن التحدي الأساسي الذي واجه النظام هو عدم قدرته على إشباع هذه المطالب وتوفيرها فضلاً عن عوامل الضغط التي نجمت عن الأزمة الاقتصادية وضعف الجهاز الإداري أو البنية التحتية للنظام. أما التحدي الآخر الذي واجهه النظام فقد تمثل في ظهور قوى معارضة منظمة على طرفي اليمين (ممثلة في الإخوان منذ منتصف السبعينيات) واليسار (القوى التي كان لها روابط بالجهاز البيروقراطي المدني والعسكري والتي انتقدت الصيغة الاجتماعية الجديدة التي اعتمد عليها النظام)، ثم جاء التقارب المصري مع إسرائيل ليضيف تحدياً جديداً لأزمة الشرعية في عهد السادات<sup>(١٢٣)</sup>.

#### (٤) بروز حركات الاحتجاج السياسي والاجتماعي

ربما يكون ظهور حركات الاحتجاج السياسي والاجتماعي في شكل تنظيمات

ممثلة في الجماعات السياسية الإسلامية بشكل واسع منذ منتصف السبعينيات أحد أهم مظاهر أزمات التحول الديمقراطي للنظام السياسي، وبون الدخول في تحليل عوامل وأسباب ظهور هذه التنظيمات (التي سيتم الحديث عنها في الفصول اللاحقة)، فإن ما يهم الإشارة إليه هو الأزمة الاجتماعية التي عبرت عنها هذه الجماعات حيث أتت من الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى الحضرية ذات الأصول الريفية وكان أغلبها من طلاب الجامعات مما يمكن ربطه بالتحويلات الاقتصادية والاجتماعية الهائلة في السبعينيات، فوفقاً لما أثاره "بايندر"، في معرض تحليله لأثر التغييرات السياسية على التركيبة الاجتماعية التي يعتمد عليها النظام - أن هذه التغييرات كانت لابد وأن تهز العلاقة بين الطبقات المتوسطة الريفية والنظام، تلك العلاقة التي كانت الأساس الذي اعتمد عليه النظام السابق على مدى ما يقرب من خمسة وعشرين عاماً (١٢٤).

ورغم ما يشير إليه بايندر من عدم وضوح تحيز النظام للبورجوازية المدنية على حساب البورجوازية الريفية والطلبة والعمال الذين كانوا سنداً للنظام في العهد السابق بشكل مبكر، إلا أن ذلك لم يكن يرجع إلى توجه أيديولوجي معين للعهد الجديد، بقدر ما عبر عن المهارة السياسية للسادات. إذ رغم أن سياسات النظام في المجال الاقتصادي كانت تتجه في الأساس للبورجوازية المدنية إلا أن الطبقة المتوسطة الريفية وجدت فرصتها للنمو من خلال بعض السياسات الزراعية، وهو ما جعل النظام يكسب التأييد السياسي من قبل الجناح اليميني، بون أن يستبعد الطبقة المتوسطة الريفية (١٢٥). لذلك فقد استمر خلال فترة انتقالية حرجة في الحفاظ على صيغة الاتحاد الاشتراكي (التي لقيت التأييد من الطبقة المتوسطة الريفية) رغم تحوله نحو التعددية السياسية والليبرالية الاقتصادية، فقد بدأ النظام يفقد السيطرة على البورجوازية الصغيرة في المدينة، والتي سبق أن شكلت هي نفسها تحدياً للنظام الملكي في الثلاثينيات قبل قيام نظام ١٩٥٢، والتي أضعفت الوفد، واستطاع العهد الناصري السيطرة عليها من خلال الاتحاد القومي.

إن هذه الطبقة - وفقاً لهذا التحليل - كان من الممكن ألا تشكل تهديداً خطيراً

لنظام السادات، إذا ما استطاع الحفاظ على تأييد البورجوازية المدنية وأجنحة من البورجوازية الريفية المتوسطة المقيمة في المدينة، وغالبية البورجوازية الريفية المتوسطة إلى جانب الجيش، ولكن تأييد هذه الفئات الاجتماعية للنظام في عهد السادات كان من شأنه إحداث تغييرات في تركيبها بشكل يدعوها إلى إعادة ترتيب مصالحها، ومن هنا فإن سياسات النظام الجديد رغم نجاحها الجزئي في الحفاظ على نوع من التوازن الاجتماعي، كان لابد وأن تزيد من حدة التمايز في التركيب الطبقي للريف والمدينة، مما أدى إلى التنافس السياسي بينهما.

وقد تطلب ذلك على المدى الأبعد تحديداً واضحاً لموقف النظام من كل منهما. أي تأييده لأى منهما وهو ما وضع النظام أمام بديلين: الأول، هو الانقلاب التام على السياسات التي ميزت الحقبة الناصرية والقيام ببناء الدولة البورجوازية. أي إلغاء الاتحاد الاشتراكي (وهو ما تم بالفعل) وإقامة نظام تعددي وإلغاء التعاونيات والقطاع العام ورأسمة الزراعة وتقليل اعتمادها على العمالة المكثفة، ولا شك أن الأساس الاجتماعي لهذا النظام كان لابد أن يعتمد على البورجوازية المدنية وعناصر من البورجوازية الريفية المتوسطة، وأن تفصل هذه الطبقة الجديدة عن الجيش، مع تشجيع السياسات التي تساعد على التطور الاقتصادي وإعادة توزيع الأراضي وفقاً لميكانيزم السوق بما يترتب على هذه السياسة من إعادة التركيب الطبقي للقاعدة الاجتماعية للنظام. أما البديل الثاني، فيتمثل في استمرار الاعتماد على نفس الصيغة الطبقيّة للنظام الناصري، أي على الطبقة المتوسطة في الريف وفروعها في المدينة.

فإذا كانت التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للنظام قد مالت في المراحل اللاحقة للبديل الأول، فإن ذلك كان لابد وأن يفتح المجال لظهور حركة احتجاج رافضة بين أبناء الطبقة التي اعتمد عليها النظام السابق، والتي شعرت بالتهميش من خلال السياسات الجديدة، وهو ما يقدم بعض التفسير لظهور تنظيمات الرفض ممثلة في جماعات الإسلام السياسي معبرة عن نفس الطبقة أي البورجوازية الصغيرة الحضرية ذات الأصول الريفية في إطار التحولات السياسية التي شهدتها حقبة

إن المحدودية التي اتسمت بها عملية التحول الديمقراطي في حقبة السبعينيات كما عرض لها هذا المبحث كان لها أثر على تحديد سياسات النظام ومواقفه إزاء القوى المعارضة، فعلى الرغم من التحول إلى التعددية السياسية إلا أن تقييدها أدى في النهاية إلى تقليص فعالية الأحزاب السياسية التي مثلت المعارضة كما أدى في المقابل إلى نمو معارضة خارج الإطار الحزبي وفي مقدمتها القوى الإسلامية.

والواقع أن التقييد الذي شهدته التجربة الحزبية في السبعينيات قد أضعف كثيراً من الفعالية السياسية للأحزاب مما جعل كلاً من النظام والقوى المعارضة غير الحزبية (أي الإسلامية) هما طرفي الصراع الرئيسي أى أدى إلى وجود حالة من الاستقطاب بين الطرفين، كما كان لمحدودية هذه التحولات أثر على الشرعية السياسية للنظام وهو ما جعله يلجأ في كثير من الأحيان إلى الاعتماد على مصادر تقليدية للشرعية جعلته يصطدم مع المعارضة الإسلامية حيث سادت علاقة تنافسية في هذا المجال، وهو ما أضفى بعداً آخر على توجهات النظام ومواقفه إزاء هذه القوى المعارضة.

## هوامش الفصل الثانى

- (١) أنظر: د. فاروق يوسف أحمد، قواعد المنهج العلمى - المناهج والاقترابات والأدوات المنهجية (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٥) من ص ١٢٦ - ١٢٧.
- (٢) Glement H. Moore, "Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The Case of Nasser's Egypt", World Politics, Vol. 6, No. 2, January 1974, p. 210
- (٣) R.M. Christenson, et. al., Idologies and Modern Politics (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1972) p. 6.
- (٤) فؤاد مطر، بصراحة عن عبد الناصر - حوار مع محمد حسنين هيكل (بيروت: دار القضايا، ١٩٧٥)، ص ١٨٠.
- (٥) أسامة الغزالي حرب، التخلف والظاهرة الحزبية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٥٨
- (٦) المرجع السابق، ص ٣٦٠.
- (٧) د. على الدين هلال، تطور الأيديولوجية الرسمية فى مصر، فى: سعد الدين إبراهيم (محرر) مصر فى ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٠، دراسات فى التنمية والتغيير الاجتماعى (بيروت: معهد الانماء العربى، ١٩٨١)، ص ١٤٦.
- (٨) المرجع السابق، ص ١٤٣.
- (٩) Clement H. Moore, "Authoritarian Politics in Unincorporated Society", op cit., p. (٩) 194.
- (١٠) Ilyia Harik, The Political Mobilization of Peasants: A Study of an Egyptian Community (Bloomington: Indiana University Press, 1947), p. 104.
- (١١) د. على الدين هلال، تطور الأيديولوجية الرسمية فى مصر، م.س.، ص ١٢٤.
- (١٢) Ian Roxborough, Theories of Underdevelopment (London: The MacMillan Press Ltd., 1979), p. 107.
- (١٣) أسامة الغزالي حرب، التخلف والظاهرة الحزبية، رسالة دكتوراه، م.س.، ص ٢٦٣.
- (١٤) المرجع السابق، ص ٢٦٥.
- (١٥) المرجع السابق، ص ٣٦٥-٣٦٦.
- (١٦) المرجع السابق، ص ٢٤٦.
- (١٧) أنظر، كمال محمود المنوفى، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين، م.س.، ص ٤٤ - ١٧٣ - ١٨١.
- (١٨) المرجع السابق، ص ٧٨ - ٨٤.
- (١٩) المرجع السابق، ص ١٨٩.
- (٢٠) Glement H. Moore, Authoritarian Politics in Unincorporated Society, op cit., p. (٢٠) 189
- (٢١) Ibid., p. 201.
- (٢٢) Robert Springborg, "Patterns of Association in the Egyptian Political Elite", in: George Lenczowski, ed., Political Elites in the Middle East (Washington D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975), p. 83.
- (٢٣) Shahrough Akhavi, Egypt: Neo-Patrimonial Elite, in: Frank Tachau, ed., Political Elites and Political Development in the Middle East (New York: Schenkman Publ., Co., 1975), p. 73.

- (٢٤) أسامه الغزالي (ب) مرجع سابق، ص ٢٥٤.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٢٦٥ - ٢٧٥).
- (٢٦) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو: الجيش في السلطة، الجزء الثاني (القاهرة: دار الموقف العربي، د.ت)، ص ١٠٦.
- (٢٧) أنظر: عطية الصيرفي، عسكرة الحياة العمالية والثقافية في مصر (القاهرة: د.ن، د.ت).
- (٢٨) د. علي الدين هلال، السياسة والحكم في مصر (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٧)، ص ٢٦٧.
- (٢٩) Amos Perlmutter, Egypt: the Praetorian State (New Jersey: Transaction Books, 1974), p. 15.
- (٣٠) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو: مجتمع جمال عبد الناصر، ج ٢، (القاهرة: دار الموقف العربي)، ص ١٣٩.
- (٣١) James Heaphey, "The Organization of Egypt: Inadequacies of a non-political Model for Nation Building", World Politics, Vol. 16, January 1966, p. 177.
- (٣٢) Mark Cooper, "Egyptian State Capitalism in Crisis: Economic Policies and Political Interests 1967-1971", International Journal of Middle East Studies, No. 10, 1979, p. 22.
- (٣٣) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ (القاهرة: دار الشروق ط ٢، ١٩٨٤) ص ٥٥٠.
- (٣٤) المرجع السابق، ص ٥٥١ - ٥٥٢.
- (٣٥) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو مصر والعسكريون، الجزء الأول (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص ٢١٠.
- \* يلاحظ أنه لم يكن هناك ضباط أقباط داخل تنظيم الضباط الأحرار سوى ضابط واحد إذ أن نسبة الضباط الأقباط داخل الجيش كانت محدودة.
- (٣٦) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م.س، ص ٥٥٣.
- \* روى أنور السادات أن التجنيد في حركة الضباط كان يراعى اعتبارات الصداقة والعلاقات الشخصية الوثيقة في الأساس، وعلى هذا فرغم الاختلافات السياسية في توجهات الأعضاء إلا أنه قد جمع بينهم روابطهم الوظيفي كضباط ذوي وضع خاص يعملون في مؤسسة ذات وظيفة خاصة وأسلوب خاص هي المؤسسة العسكرية.
- (٣٧) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجيش في السلطة، جزء ٢، م.س، ص ١٢٧.
- (٣٨) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، م.س، ص ٧٤.
- \* يذكر أحمد حمروش أن اللجنة التأسيسية للضباط الأحرار فصلت عبد المنعم عبد الرؤوف في بداية ١٩٥٢ لأنه كان يحاول تجنيد الضباط للإخوان وليس لتنظيم الضباط الأحرار.
- (٣٩) وحيد راقت، فصول من ثورة ٢٣ يوليو، ط ١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ٧٥.
- (٤٠) د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر منذ قيام ثورة ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ص ١٢٠.
- \* حرص الوفد على تكييف بعض مواقفه السياسية والاجتماعية مع التغييرات الجديدة وكان أهمها ما يتعلق بقانون الإصلاح الزراعي الأول، وإن لم يؤد الأمر إلى احتواء الموقف أو التغلب على جذور الصراع التي اتخذت أبعاداً أكبر وأشمل

وانتهت بخرب الوفد.

(٤١) د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، م.س.، ص ١٤٦.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٤٦-١٤٧.

(٤٣) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجيش والسلطة، جزء ٢، م.س.، ص ١٢٩.

\* كان من ضمن هذه المطالب تعيين "رشاد مهنا" قائداً عاماً للقوات المسلحة (وكان رشاد مهنا يقضى عقوبة السجن المؤبد بعد محاكمته عقب اعتقاله في ١٥ يناير ١٩٥٢)، رفض عودة الأحزاب والاصرار على حلها، وعودة الضباط إلى الثكنات وتشكيل وزارة يرضى عنها الإخوان.

(٤٤) أحمد حمروش، قضية ثورة ٢٣ يوليو، الجيش والسلطة، جزء ٢، م.س.، ص ١٧٥ - ١٨٠.

(٤٥) أحمد حمروش، قضية ثورة ٢٣ يوليو، الجيش في السلطة، جزء ٢، م.س.، ص ١٣٠ - ١٣١.

\* مثال ذلك تصريح المرشد العام حسن الهضيبي لمحور الاسوشيتد برس في ٥ يوليو ١٩٥٣ والذي قال فيه موجهاً خطابه إلى الغرب (أعتقد أن العالم الغربي سيبرح كثيراً إذا حاول أن يحسن فهم مبادئنا بدراساتها بروح العدل البعيدة عن التعصب، وأنا على ثقة من أن الغرب سيجد أن الإخوان المسلمين عامل كفء في سبيل تقدم الإنسانية والرخاء والسلام من مختلف الشعوب) واعتبر مجلس قيادة الثورة أن هذه التصريحات بمثابة غزل من الإخوان للدول الغربية لم يرض عنه في وقت كانت المفاوضات قد تعثرت مع الجانب البريطاني.

(٤٦) د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، م.س.، ص ١٤٩.

\* ساهم في هذا القرار ما تم الكشف عنه وقتئذ بوجود تنظيم داخل الجيش تابع للجهاز السري للإخوان.

(٤٧) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجيش والسلطة، جزء ٢، م.س.، ص ١٨٤.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٨٦.

Olivier Carré et Gerard Michaud, Les Frères Musulmans (Paris: Editions Gallimard, 1983) pp. 59-63.

(٥٠) رباب الحسيني، موقع الدين في ايدولوجيات العالم الثالث "دراسة حالة مصر" ١٩٥٢ - ١٩٨١، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - قسم الاجتماع - جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨٧، ص ١٢٢ - ١٣٠.

(٥١) المرجع السابق، ص ١٣٥.

(٥٢) د. زينب رضوان، التعليم الديني في مصر، م.س.، ص ٤٧.

(٥٣) عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١، ص ١٥٦.

(٥٤) رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩) ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٥٥) Bruce M. Borbwich, "Religion and Politics in Israel and Egypt", The Middle East Journal, No. 33, Spring 1979, pp. (149-163), p. 155.

\* من نماذج ذلك الإجراءات التي بدأت في ١٩٥٢ بإلغاء الأوقاف والقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المليية القبطية، ثم قانون إلغاء الوقف الأهلي عام ١٩٥٥، وقانون إعادة تنظيم الأزهر رقم ٦٠٢ لسنة ١٩٦٨.

(٥٦) د. سعد الدين إبراهيم، عروبة مصر، حوار المصبعيتيات (القاهرة: مركز الدراسات

- السياسية والاستراتيجية، الأهرام، (١٩٧٨) ص ١٢.
- (٥٧) أول تعديل قانوني جاء في ١٩٥٦/٢/١٥ قاضياً بإعادة تنظيم الجامع الأزهر والأقسام التعليمية به وما يخص نشر الدعوة الإسلامية، وواكب هذا التعديل تعيين الشيخ محمود شلتوت وكيلاً للأزهر ثم شيخاً له وتعيين كمال الدين رفعت وزيراً لشؤون الأزهر والمعاهد الدينية، ويشير أحد الباحثين إلى أن هذا كان قمة التشابك بين دور الأزهر السياسي ورغبة النظام في الإشراف عليه (د. رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، م.س.، ص ٢٣٩).
- تم تأكيد هذه السيطرة من خلال بعض نصوص القانون الصادر في ١٩٦١ والتي اشتملت على الآتي:-
- تعيين وزيراً لتصريف شؤون الأزهر.
- قصر دور شيخ الأزهر على الشؤون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام ورئاسة وتوجيه كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية ورئاسة المجلس الأعلى للأزهر.
- تعيين شيخ الأزهر يكون بقرار من رئيس الجمهورية.
- حق رئيس الجمهورية في اختيار وكيل للأزهر (هيئة المجمع العلمي للدراسات الإسلامية)، ومن تتوافر فيهم الصفات المشروطة لأعضاء هذه الهيئة.
- (٥٨) J.D., Green. "Islam, Politics and Social Change A review Article", Comparative Studies in Society and History, Vol. 27, No. 2, April 1985, p. 231.
- (٥٩) Bruce Borbwich, "Religion and Politics in Israel and Egypt", op.cit., pp. 156-157.
- من نماذج هذه الكتب "الإسلام انطلاق لا جمود"، وتوجيه الأمة العربية بتطوير شرائعها وفقاً للميثاق، واشتراكية الإسلام، ويلاحظ من هذه العناوين التوجه السياسي لها لخدمة أيديولوجية النظام.
- (٦٠) Gabriel R. Warburg: "Islam and Politics in Egypt, 1952 - 80", Middle Eastern Studies, Vol. 18, no. (2) April 1982, pp. 135, 140.
- (٦١) ماكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط ٤، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢) ص ٢٠٠.
- (٦٢) Y. Grawfor, Ideology and Development in Africa (New Haven: Yale University Press, 1982) p. 22.
- (٦٣) Donald Eugene Smith, Religion and Political Modernization (New Haven: Yale University Press, 1974) p.
- (٦٤) P.J. Vatikiotis, "Between Arabism and Islam", Middle Eastern Studies, Vol. 22, No. 4, October 1986, pp. 576-586.
- (٦٥) Bruce M. Borbwich, "Religion and Politics in Israel and Egypt", op.cit., pp. 158-162.
- (٦٦) د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤) ص ٤٢٤ - ٤٢٥.
- (٦٧) Mark N. Cooper, The Transformation of Egypt, (London: Croom Helm, 1982) p 64.
- (٦٨) P. J. Vatikiotis, The History of Egypt from Mohamed Ali to Mubarak, Third Edition, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1985) p. 424.



- (٦٩) أنور السادات، البحث عن الذات: قصة حياتي (القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، د. ت.)، ص ٢٩٥.
- (٧٠) في تفسيره لنجاح السادات في التخلص من هذه الرموز في ضربة واحدة يوم ١٥ مايو ١٩٧١ رغم سيطرتها على أهم مؤسسات الدولة يقول سعد الدين إبراهيم (لعل أحد التفسيرات هو أن هذه الشخصيات العامة التي تدرجت في مناصب السلطة في عهد الرئيس جمال عبد الناصر كان ينقصها الحكمة السياسية وعدم الوعي بالطبيعة الهرمية للسلطة في مجتمع "نهرى" مثل المجتمع المصري والذي يملك فيه من هو في قمة الهرم ثمانين في المائة من أوراق أى مناورة سياسية)، د. سعد الدين إبراهيم، رد الاعتبار لأنور السادات، دار الشروق، ط ١، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٤٢.
- (٧١) الصفحة السابقة، ص ٣٠٥.
- (٧٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (٧٣) P. J. Vatikiotis, op.cit., p. 424.
- (٧٤) د. سعد الدين إبراهيم، إعادة الاعتبار للرئيس السادات، م. س.، ص ١٠١.
- (٧٥) حسن أبو باشا، مذكرات في الأمن والسياسة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠) ص ٨١.
- (٧٦) أنور السادات، البحث عن الذات: قصة حياتي، م. س.، ص ٣١٨.
- (٧٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (٧٨) حسن أبو باشا، مذكرات في الأمن والسياسة، م. س.، ص ٢٩ - ٣٠.
- (٧٩) المرجع السابق، ص ٣٠.
- (٨٠) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٤/١٥.
- (٨١) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٩/١٤.
- (٨٢) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٩/١٥.
- (٨٣) الخطاب السابق.
- (٨٤) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧١/٥/٨.
- (٨٥) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٤/١٥.
- (٨٦) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧٢/٩/١٤.
- تجدر الإشارة إلى أن السادات عندما تحول عن هذا الموقف بعد حرب أكتوبر نحو انتهاج سياسة التفاوض بدلاً من المواجهة العسكرية مع إسرائيل لجأ إلى استخدام التبريرات الدينية أيضاً للتدليل على عكس هذا الموقف من اليهود كما سيأتى الحديث بعد ذلك، وهو ما أوقعه أيضاً في كثير من التناقض بل وأوصله إلى الصدام مع المعارضة الدينية والسياسية، مما يؤكد على فشل هذه السياسة رغم نجاحها المرحلي في ذلك الوقت.
- (٨٧) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧١/١/١٤.
- (٨٨) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٩٧١/٧/٤.
- (٨٩) أنور السادات، البحث عن الذات، قصة حياتي، م. س.، ص ٢٩٠.
- نظر السادات إلى "العروبة" من منطلق براجماتى تحدد المصلحة وهو ما ميز سياسته نحو العرب في الفترة الأولى من حكمه حيث حرص على مهادنة أغلب الأنظمة العربية على اختلاف توجهاتها، وانتظمتها بدءاً من سوريا البعثية إلى السعودية الملكية، وليبيا (القذافي)، والسودان (النميرى)، والأردن الهاشمية. وقد كان ذلك جزءاً من سياسته للمصالحة العربية استعداداً للمعركة، وكما يشير سعد الدين إبراهيم فقد اعتمد السادات في هذا التوجه على وشائج اللغة والدين ولكن

هذه الوشائج في حد ذاتها لا تترتب عليها حقوق والتزامات أو واجبات بل يتوقف الأمر على المهارات الفردية للحاكم (سعد الدين إبراهيم، رد الاعتبار لأنور السادات، م. س.، ص ١٣١).

\* في إحدى رسائله للمؤتمر الإسلامي الذي انعقد في دكاكر في ١٩٧٢ يقول (انى أهيب بمؤتمركم الموقر أن يولى القيم الروحية عناية عظيمة مستنداً إلى آثارها البعيدة المدى في خير العالم).

(٩٠) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ١٦/٥/١٩٧١.

\* وقعت هذه الحوادث في الأسكندرية عام ١٩٧٠ بسبب تحول بعض الأفراد المسلمين إلى المسيحية. وقد عزت بعض الدوائر الإسلامية هذا التحول إلى زيادة النشاط التبشيري في مصر.

(٩١) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، قصة بداية ونهاية عصر السادات، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ٧، ١٩٨٣) ص ٣٥٥.

(٩٢) جمال بدوي، الفتنة الطائفية في مصر، جذورها وأسبابها (القاهرة: المركز العربي للصحافة والنشر ١٩٨٠) ص ٨٢.

(٩٣) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون (القاهرة: مكتبة مدبولي ١٩٨٠) ص ١٢٧.

(٩٤) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ٢٨/٩/١٩٧٣.

(٩٥) حديث بتاريخ ١/٩/١٩٧٣.

(٩٦) خطاب الرئيس السادات بتاريخ ٢٨/١٢/١٩٧٢.

(٩٧) رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة حالة مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، رسالة ماجستير غير منشورة، م. س.، ص ٢٠٢.

(٩٨) حسن حنفي، "الدين والتنمية"، في د. سعد الدين إبراهيم وآخرون، مصر في ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٨٧، دراسات التنمية والتغير الاجتماعي، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٨١) ص ٢١٢.

(٩٩) د. سعد الدين إبراهيم، إعادة الاعتبار للرئيس السادات، م. س.، ص ٩٩ - ١٠٠.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ١٠١.

(١٠١) Guillermo O'Donnell and Philippe C. Schmitter, Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about uncertain Democracies (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986) p 6.

Ibid, pp 7-8. (١٠٢)

Ibid, pp 9-11. (١٠٣)

(١٠٤) د. على الدين هلال، المشكلة السيامية في مصر والتحول إلى تعدد الأحزاب، في د. على الدين هلال (محرر)، تجربة الديمقراطية في مصر ١٩٧٠ - ١٩٨١، (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٢) ص ٤٩ - ٥١.

(١٠٥) John Waterbury, The Egypt of Nasser and Sadat, The Political Economy of Two Regimes. (Princeton: Princeton University Press, 1984) pp 273-283.

- P. Radeep Sen. "Party System Under Sadat; Change or Continuity?" India Quarterly 37(3), Sep. 1981, pp 414-427.

- Cezia Mathari, "Le Neo - Wafd et les frères Musulmans Alliance ou Nouvelle ideologie" Etudes Internationales (1) 1985, pp 67.

\* حدد قانون الأحزاب (القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧، والمعدل بقانون ٣٦ لسنة ١٩٧٩) شروط تأسيس أى حزب سياسى فى المادة ٤ من القانون، وهى عدم تعارض مبادئه

وأهدافه وبرامجه مع مبادئ الشريعة الإسلامية والحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والنظام العام.

(١٠٦) يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤ (القاهرة: دار الهلال ١٩٨٤) ص ٢٠٨.

\* كانت أحداث ١٨ و ١٩ يناير هي أول تجسيد للملامح الأزمة التي تعرض لها النظام بعد التغيرات الاقتصادية والسياسية التي أقدم عليها من خلال الانفتاح الاقتصادي والتحول إلى التعددية الحزبية فقد انطلقت المظاهرات في كل من القاهرة والاسكندرية معربة عن رفضها، العنف للقرارات الاقتصادية التي اتخذتها الحكومة برفع الدعم عن بعض السلع الغذائية الأساسية وتمثلت خطورتها في تركها في أكبر مواقع التكتلات الجماهيرية كالمواقع العمالية والطلابية وفي قدرتها على الانتشار السريع في أماكن متفرقة من العاصمة والاسكندرية فضلاً عن قدرتها على استقطاب "الاتحاد العام لنقابات العمال" وهو ما دعا الحكومة إلى جلسة طارئة لمجلس الوزراء في ١٩ يناير ١٩٧٧ معلنة فيه عن تراجعها عن القرارات الاقتصادية التي اتخذت في اليوم السابق والتي كانت سبباً مباشراً لاندلاع هذه المظاهرات. وإن لم يؤد ذلك إلى وقف حدة التوتر والتصعيد من جانب القائمين بالتظاهر. وانتهى الأمر إلى اتخاذ قرار بنزول القوات المسلحة للسيطرة على الموقف وفرض حظر التجول على مدينة القاهرة واضطرت الحكومة إلى إجراء تعديل وزاري بعد انتهاء الأحداث، (حسن أبو باشا، مذكرات في الأمن والسياسة، م. س.، ص ٣٦ - ٣٩).

P J Vatikiotis, The History of Egypt from Mohamed Ali to Mubarak, op.cit., pp. 414-415.

\* جاء صراحة في مقدمة برنامجه الانتخابي الذي تقدم به في أول انتخابات لمجلس الشعب بعد عودة التجربة الحزبية في ١٩٧٦ (شارك الأحرار في ثورة يوليو كما شاركوا في ثورة التصحيح، ولذلك فإن انتعاشهم السياسي هو للثورة الأم، أي ثورة يوليو، ثورة الأحرار بمبادئها الستة التي جلجلت في سماء مصر وفي سماء الوطن العربي والأفريقي كله).

(١٠٨) د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، م. س.، ص ٢٥٦.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

(١١٠) Raymond, A. Hinnebusch, Egyptian Politics Under Sadat, the post - Populist Development of an Authoritarian Modernizing State (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 71-73.

(١١١) د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، م. س.، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(١١٢) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

Raymond, A. Hinnebusch, op.cit., p. 77. (١١٣)

P. J. Vatikiotis, op.cit., pp. 419-423. (١١٤)

Hamed Ansari, Egypt: the Stalled Society (Albany: State University of New York Press, 1986) pp. 195-211. (١١٥)

وحول إشكالية السلطة الأبوية في المجتمعات العربية أنظر:  
د. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(١١٦) د. على الدين هلال، المشكلة السياسية في مصر، والتحول إلى تعدد الأحزاب، م. س.، ص ١٥.

(١١٧) المرجع السابق، ص ١٦ - ١٧.

Hamied Ansari, op.cit., pp. 196 - 208. (١١٨)

Raymond, A. Hinnebush, op.cit., pp. 78-83. (١١٩)

(١٢٠) أكرام يدر الدين، تطور المؤسسات السياسية (البرلمان والوزارة)، في د. على الدين هلال (محرر) تجربة الديمقراطية في مصر، م. س.، ص ٨٦.

(١٢١) أكرام يدر الدين، ص ٩١ - ٩٢.

أنظر د. على الدين هلال، السياسة والحكم في مصر، م. س.، ص ١٣٦.

• بلغ متوسط عمر الوزارة في عهد السادات ٧,٥ أشهر تقريباً وكان أقصر عمر لوزارة في هذا العهد هو عمر وزارة محمود فوزى الأولى في ٢٠ أكتوبر ١٩٧٠ والتي طرأ عليها التعديل في ١٨ نوفمبر ١٩٧٠ (أي حوالي شهر) مع ملاحظة أن هذا التعديل الوزاري لم يستهدف تغيير الأشخاص فحسب بقدر ما استهدف أحداث تغييرات تنظيمية في الوزارة كمؤسسة سياسية، أما أطول وزارة في العهد السادات فلم تتجاوز عامين وهي الوزارة التي تشكلت برئاسة الرئيس أنور السادات في مارس ١٩٧٢ واستمرت حتى أبريل ١٩٧٤.

Raymond, A. Hinnebush, op.cit., pp. 245-247. (١٢٢)

Ibid, p 251. (١٢٣)

Leonard Binder, In a Moment of Enthusiasm; Political Power and the Second Stratum in Egypt (Chicago: University of Chicago Press, 1978) pp. 395 - 396. (١٢٤)

Ibid, p 397. (١٢٥)

## الباب الثالث

استراتيجيات النظام تجاه

المعارضة الإسلامية

في عهد الرئيس السادات



## الباب الثالث

### استراتيجيات النظام تجاه المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس السادات

شهدت حقبة السبعينيات بما حملته من تحولات سياسية واجتماعية هامة، صعوداً لدور المعارضة السياسية. وكان أبرزها المعارضة الإسلامية التى مثلتها قوتان رئيسيتان: الأولى، هى "الإخوان المسلمون"، الذين شكلوا تقليدياً قوى المعارضة الإسلامية الرئيسية. والأخرى، هى جماعات العنف السياسية الإسلامية التى ظهرت فى نفس الحقبة. ورغم اختلاف منهج وأسلوب التعبير عن معارضة كل منهما إلا أنهما مارسا ضغطاً مستمراً على النظام منذ منتصف السبعينيات، بحيث مثلاً تحدياً رئيسياً له فى أواخر نفس العقد، وهو الأمر الذى انتهى باغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١ على يد إحدى فصائل الجماعات الأخيرة.

فى هذا الإطار يعالج الباب قوى المعارضة الإسلامية بشقيها السياسى (الإخوان المسلمين) والعنيف (الجماعات الإسلامية)، وفى المقابل يتم تحليل المواقف والسياسات المختلفة للنظام تجاه هذه القوى على مستويين: الأول، يتعلق بالسياسات والتفاعلات المباشرة بين الطرفين. والآخر، يعرض لأساليب وسياسات المواجهة غير المباشرة معهما، وينتهى الباب بتحليل انعكاسات هذه السياسات فى مجالاتها المختلفة على موقف الكنيسة القبطية والتى اتخذت موقفاً معارضاً فى مواجهة النظام خلال نفس الحقبة.

وتتم هذه المعالجة من خلال ثلاثة فصول: يعرض الأول منها لسياسات النظام إزاء الإخوان المسلمين، مع التركيز على قضية تطبيق الشريعة الإسلامية. ويعرض الثانى لسياسات النظام إزاء جماعات العنف السياسى. أما الفصل الثالث فيتناول بالتحليل المواجهة غير المباشرة والتى تمت من خلال عدد من المجالات هى: المؤسسة الدينية (الأزهر)، والمساجد الأهلية، والطرق الصوفية، والإعلام، والتعليم.





## الفصل الأول

### النظام والمعارضة الإسلامية

يتناول هذا الفصل موقف النظام من المعارضة السياسية الإسلامية ممثلة في الإخوان المسلمين. فيعرض لمظاهر معارضة الإخوان لسياسات النظام واستراتيجيتهم في العمل السياسي، كما يعرض في المقابل لسياسة النظام في مواجهة هذه المعارضة، وموقفه من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية التي تحتل موقعاً محورياً من مطالب المعارضة الإسلامية.

#### أولاً : مظاهر المعارضة السياسية للإخوان المسلمين واستراتيجيتهم في العمل السياسي

على الرغم من المصالحة التي عقدها السادات مع الإخوان المسلمين في بداية ولايته بالإفراج عن الكثير من قياداتهم، والسماح لهم بالعودة لممارسة نشاطهم، واستئناف إصدار مجلاتهم "الدعوة" إلا أن هذه المصالحة كانت مقيدة منذ البداية، فلم يترتب عليها اعتراف شرعي من قبل النظام بالإخوان كجمعية دينية رسمية أو كحزب سياسي، وفي المقابل لم تصل مصالحة الإخوان مع النظام إلى حد الولاء السياسي للنظام أو الدعم غير المشروط، وكما يشير بعض المحللين (أن ما فشل السادات في استيعابه في مصالحته مع الإخوان هو أنهم قد يلعبون دور الحليف ويقدمون المساندة السياسية فقط عندما يكون ذلك مرهوناً بخدمة بعض أهدافهم مرحلية، ولا يعرض أيديولوجيتهم للتهديد<sup>(١)</sup>، ومن ثم فعندما تعارضت المصلحة مع ما يطرحه النظام أو مع ما يهدف إليه الإخوان كان من الطبيعي أن تظهر معارضتهم له.

وتجدر الإشارة أن هذه المعارضة لم تأخذ شكلاً عنيفاً من قبل الإخوان أو التحدي السافر للسلطة، بل كانت أقرب إلى ممارسة الضغط السياسي على النظام بهدف دفعه إلى تقييم المزيد من التنازلات السياسية التي تخدم أهدافهم، ويمكن القول

أن الاستراتيجية التي اتبعتها الإخوان المسلمين في مواجهة النظام قامت على مستويين: الأول، استراتيجي يتعلق بالهدف البعيد لهم وهو إقامة دولة إسلامية ونظام اجتماعي إسلامي يعتمد على تطبيق الشريعة الإسلامية وإحلالها محل القوانين الوضعية. والآخر تكتيكي ويختص بوسائل تحقيق هذا الهدف والتي تعتمد على القنوات والأنوات السياسية الشرعية للضغط على النظام، والاتجاه إلى مجالات العمل الاجتماعي والجهاميرى لتغيير الوعى العام للجهامير بحيث يصبح أكثر توافهاً مع الفكر الإخوانى (٢).

ولذلك فقد حرص الإخوان منذ عودتهم لممارسة نشاطهم السياسى فى السبعينيات، على تمييز أنفسهم عن الجماعات الإسلامية التى ظهرت فى نفس الحقبة واجأت إلى العنف كوسيلة للتغيير السريع وصولاً إلى نفس الهدف وهو إقامة نظام سياسى واجتماعى إسلامى، ويبدو أن تاريخ صراع الجماعة مع السلطة لعب دوراً فى تشكيل استراتيجيتها الجديدة التى كانت تتيح لها فرصة لإعادة بناء نفسها، ولم يجد الإخوان مانعاً فى إطار هذه الاستراتيجية من تنسيق مواقفهم مع بعض قوى المعارضة الأخرى بهدف ممارسة مزيد من الضغط على النظام.

ولكن تتبع علاقة الإخوان بالنظام لا تشير إلى اتخاذها خطأ واحداً فقد تراوحت بين التأييد والمعارضة التى أخذت تتصاعد منذ النصف الثانى من السبعينيات وخاصة منذ ١٩٧٦ وهو العام الذى شهد ميلاد التجربة الحزبية، كما شهدت الأعوام اللاحقة تحولات أخرى على الصعيد الخارجى أهمها زيارة الرئيس السادات إلى القدس وما انتهت إليه من عقد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية إلى جانب الموقف المؤيد الذى اتخذته النظام من شاه إيران ضد الثورة الإسلامية التى أطاحت به.

ويمكن تحديد ملامح المعارضة السياسية للإخوان من خلال استعراض مواقفهم تجاه أبرز قضايا هذه الحقبة.

لقد تولى عمر التلمسانى منصب المرشد العام للإخوان المسلمين فى عام ١٩٧٤

بعد وفاة مرشدها السابق حسن الهضيبي، وكان التلمساني قد سجن عام ١٩٥٤ حتى أفرج عنه السادات في عام ١٩٧١، وقد أيد الإخوان العهد الجديد وأعلنوا "مبايعتهم" للسادات ولم تشهد السنوات الأولى معارضة من جانبهم للنظام ويبدو ذلك بوضوح من خلال موقفهم المبكر من أولى سياسات التغيير التي اتخذها السادات بعد انتهاء حرب أكتوبر ١٩٧٣، معثلة في سياسة الانفتاح الاقتصادي والتوجه نحو الغرب وفي ذلك يشير التلمساني (إن الإخوان المسلمين يدعون إلى تحسين الصلات مع كل دول العالم الخارجي بما يعود بالنفع الكثير لأن هذه الدول مادياً تركض وراء الربح ويجب أن نصل إليهم من الطريق الذي يحيونه ونحن فتحنا الأبواب الاقتصادية للجميع.. تنافسوا إلى طرقها بما فيه نفعنا وفائدتنا)<sup>(٣)</sup>، وحول التوجه الاقتصادي الجديد يقول (نحن لا نطالب الأغنياء بالتخلي عن ثرواتهم بل العكس هو الصحيح، فنحن نطالب المسؤولين بأن يوفروا لهم بواعى الألفة والمودة ونقول للأغنياء بارك الله لكم فيما رزقكم وزادكم بسطة في الرزق وأعطفوا على الفقراء من معارفكم وجيرانكم لأن هذا يحفظ ثراكم وينميهم وتجدون عوناً راضياً إذا استعنتم بهم)، ولم يقتصر موقف الإخوان على تأييد السياسة الجديدة وإنما امتد ذلك إلى المساهمة في النشاط الاقتصادي خاصة في القطاعات المالية والتجارية والعقارية، ويؤكد المرشد العام هذا الواقع بقوله (لو نظرت اليوم إلى كثير من الشؤون العملية كالبنوك وغيرها لوجدت وراءها الإخوان المسلمين)<sup>(٤)</sup>، وربما ساعد الإخوان على دخول المجال الاقتصادي عودة الكثيرين منهم ممن هاجروا إلى النول الخليجية في الستينيات بعد أن كونوا ثروات كبيرة.

ولكن هذه السياسة المؤيدة من جانب الإخوان للسادات في السنوات الأولى لم تكن تعنى تخيلهم عن ممارسة ضغوط على النظام لتحقيق بعض المطالب الأساسية لهم، والتي كان أبرزها الضغط من أجل دفع قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وربما حملت هذه القضية بوادر الصراع الكامنة بين الجانبين حيث مثل هذا المطلب تحدياً هاماً للنظام، إذ أن اقتراب كل منهما من مسألة الشريعة بالتحديد كان لابد وأن يأخذ اتجاهاً مختلفاً. فعلى الرغم من لجوء السادات إلى استخدام الرموز الدينية بكثافة في خطابه السياسي، بل والإقدام على تضمين الدستور الجديد الذي وضعه عام ١٩٧١

مادة تشير إلى أن الإسلام دين الدولة ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع\* إلا أن هذه الصيغة كانت تدخل في إطار سعيه لجعل الدين مسانداً لسياسات النظام ومصدراً من مصادر شرعيته<sup>(٥)</sup>، كما عكست جانباً من رؤيته لأسلوب إدارة الصراع السياسي الدائر في ذلك الوقت. بمعنى آخر فإن اقتراب السادات من قضية الشريعة الإسلامية كانت له أهداف سياسية لا تعنى بالضرورة توجيهاً أصيلاً نحو بناء الدولة الإسلامية كما يراها الإخوان المسلمون.

ولم يكن الإخوان ليكتفوا بهذا النص في الدستور فبدأوا منذ منتصف السبعينيات في ممارسة ضغوط مستمرة على النظام لتعديل الدستور واتخذ هذا الضغط مستويين: الأول هو المطالبة بتعديل المادة الثانية من الدستور بدعوى أنها وضعت الشريعة في وضع متساوم مع مصادر التشريع الأخرى. والآخر، هو مطابقة القوانين الوضعية بأحكام الشريعة الإسلامية. وفي هذا الإطار ذهب البعض إلى تفسير المادة الثانية من الدستور بأنها تعنى أن كل القوانين التي سبقت دستور ١٩٧١ لم تكن مطابقة للشريعة، وبالتالي فهي غير دستورية من وجهة نظر هذا الرأي<sup>(٦)</sup>.

وإلى جانب هذا المطلب بتعديل الدستور وموقع الشريعة منه قدمت اقتراحات بمشاريع قوانين تهدف إلى تطبيق أحكام الشريعة في حالات محددة، ومن ذلك مشروع قانون بتحريم تداول الخمر وإنتاجها وتوزيعها في ١٩٧٣ ومشروع إقامة حد الردة في ١٩٧٧ وهو ما أثار حفيظة الكنيسة والأقلية المسيحية في مصر، فضلاً عن مشروع القانون المطالب بتطبيق الحدود والذي قدم في فبراير ١٩٧٧، كذلك هاجم الإخوان ومعهم قطاع من الاتجاه الديني الرسمي المحافظ محاولات تعديل قانون الأحوال الشخصية باعتباره منافياً لمبادئ الشريعة، كما دافعوا عن استقلالية الأزهر من خلال مراجعة القانون الخاص به والصادر في عام ١٩٦١، وبصفة عامة فإن ضغط الإخوان من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية يتكامل مع رؤيتهم في كون أن الشريعة تمثل القضية المركزية لرجال عملهم السياسي كما تعد إحدى الأدوات الأساسية لإعادة

## صياغة النموذج الاجتماعي والسياسي والقانوني بما يتفق وهدفهم النهائي في بناء الدولة الإسلامية

أما بالنسبة للتعددية السياسية، فقد كان موقف الإخوان أيضاً على مستويين: الأول، هو الضغط على السلطة السياسية من أجل الاعتراف لهم بالشرعية القانونية في إطار السياسية الجديدة، والآخر هو انتقادهم لمجمل التجربة، ومن المهم التفرقة بين موقفهم الفكري من التعددية السياسية والحزبية، وموقفهم السياسي منها، فبينما اتسم الموقف الأخير بطابع عملي حددته المصلحة السياسية في عودة الجماعة بشكل رسمي وقانوني إلى الحياة السياسية، إلا أن الموقف الفكري كان مختلفاً جوهرياً مع منطق التعددية الحزبية كما تقرها النظم الديمقراطية، فيقول عمر التلمساني (لقد جاءت كلمة الأحزاب في القرآن يحوطها الشر والعنوان، لقد بلونا بالأحزاب والهيئات في مصر طوال نصف قرن فلم نلق فيها إلا العلقم والمر... إذا كانت الأحزاب قد زالت من مصر حيناً فقد عادت مثل ما تحملها معها من أثقال)<sup>(٧)</sup>، بل ويطالب السلطة بإلغاء الأحزاب القائمة بدعوى أن الشيوعيين يسيطرون عليها ويتسائل (لماذا يمنح العهد الحالي للشيوعيين شرعية قانونية تبدو في شكل أحزاب يحترم الحكم وجودها بما يوطد لهم قواعدها ويمهد لهم الطريق للوصول إلى ما يهدفون إليه)<sup>(٨)</sup>. والواضح أن هذا الموقف من الأحزاب الأخرى ومن الحزبية بشكل عام يثير المسألة على مستوى مفهوم التعددية لدى الإخوان واختلافه عن المفهوم الحديث لها كما تقرها النظم الديمقراطية<sup>(٩)</sup>.

وقد انتقل الإخوان من موقع التأييد في بداية حكم السادات إلى موقع المعارضة وأخذت مجلة الدعوة لسان حالهم وكذلك مجلة "الاعتصام" تزيد من انتقاداتها للسياسات الداخلية للنظام، وبدا ذلك خلال أزمة يناير ١٩٧٧<sup>(١٠)</sup>، حيث نددت بالإجراءات الاقتصادية التي اتخذها النظام برفع الدعم عن بعض السلع الغذائية والتي تسببت في تلك الأزمة، وجاء هذا الموقف بعد تأييد الإخوان المبكر لسياسة الانفتاح الاقتصادي، فضلاً عن انتقاد سياسات النظام في مجال الحرية السياسية وحرية

التعبير والتنظيم، وطالب كتابهم فى الدعوة بالتوسع فى تلك الحريات ومنحهم حق تكوين حزب سياسى، كما طالبوا فى المقابل بالأخذ بنظام "الشورى" باعتبارها تعبر عن نظام الحكم فى الإسلام، وضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية<sup>(١١)</sup>.

ولم تقف معارضة الإخوان عند حد القضايا الداخلية وإنما امتدت لتشمل السياسة الخارجية وخاصة فى المجال الإقليمى حيث أثارت زيارة السادات للقدس عام ١٩٧٧ هجوماً من الإخوان على السياسة المصرية إزاء إسرائيل، وكانت مجلة الدعوة بدورها هى المنبر الرئيسى الذى عبروا من خلاله عن هذه المعارضة، وقد عبر المرشد العام فى ذلك الوقت عن هذا الموقف بقوله (نحن ننظر إلى الأمر من الناحية العقيدية التى تحرم على المسلم أن يرضى باقتطاع جزء من أرضه راضياً مختاراً، فإن أرغمته القوة على إقرار الاغتصاب فلا يرضى هو من ناحيته أن يعطى الرضا الاختيارى، ونحن لا ننتهم النوايا لأن هذا يحرمه الإسلام، ولكن قلنا وجهة نظر الإسلام فى الموقف)<sup>(١٢)</sup>.

## ثانياً : سياسة النظام تجاه الإخوان المسلمين

بدأت العلاقة بين السادات والإخوان فى السنوات الأولى لحكمه وحتى منتصف السبعينيات يحكمها طابع التعاون قبل أن تظهر على السطح بوادر التوتر بين الجانبين بعدما اتخذ الإخوان جانب المعارضة لسياسات النظام، وقد سعى السادات فى البداية لاحتواء هذه المعارضة، ثم أخذ فى تقديم بعض التنازلات السياسية إليها. إلى أن انتهى الأمر إلى المواجهة بينهما فى نهاية السبعينيات وأوائل الثمانينات.

سعى السادات إلى كسب ولاء وتأييد الإخوان له، وكان أهم مؤشر إيجابى على ذلك هو إخراج قياداتهم من السجون، وقد بدأت هذه العملية منذ توليه السلطة، وإذا كان هذا المؤشر قد عكس جانباً من التوجه التقليدى للمصالحة السياسية التى قد يقدم عليها أى رئيس جديد مع الخصوم السياسيين للعهد الذى سبقه سعياً لمزيد من التأييد له، إلا أن تعاون السادات مع الإخوان قد أخذ أبعداً أشمل، وبدأت تتضح ملامحه مع

تبلور سياسات النظام فى المرحلة التالية، لحرب أكتوبر، فكما يشير صلاح عيسى (بدأت تتضح فى الأفق بوادر تحالف جديد بين الإخوان المسلمين والسلطة السياسية تعيدنا مرة أخرى إلى تحالفات الحلقة الأولى بينهم وبين السلطة فى بداية العهد الناصرى وهو ما علق عليه حسن الهضيبى - المرشد العام الثانى بعد حسن البنا - بأنه هدنة طويلة الأجل بين الإخوان والسادات<sup>(١٢)\*</sup>، قد أتت سياسة المصالحة التى اتبعها نظام السادات مع الإخوان فى بداية عهده ضمن توجهه العام لتوليد مصادر شرعية جديدة للحكم بدأها بالتأكيد على الرموز والمعانى الدينية ورفع شعار دولة "العلم والإيمان" فضلاً عن تحقيقه بعض الأهداف السياسية والتى كان يتأى فى مقدماتها الوقوف فى وجه بعض التيارات السياسية المعارضة وخاصة الناصرية والتى كان لها وجود ملموس خاصة فى الأوساط الطلابية فى بداية السبعينيات، ولكن منذ عام ١٩٧٤ وعندما بدأ يبرز نوع آخر من المعارضة أشد عنفاً فى تحديها للسلطة (أى ظهور أول جماعة سياسية إسلامية التى قامت بحادث الفنية العسكرية)، بدأت سياسة السادات نحو الإخوان تأخذ بعداً آخر، فلم يقتصر الأمر على مواجهة قوى اليسار وإنما امتد ليشمل القوى السياسية الدينية الجديدة التى بدأت تشكل عنصراً للتهديد وعدم الاستقرار.

وربما سعى السادات للتعاون مع الإخوان فى هذه المرحلة تحقيقاً لهدفين: الأول، هو الاعتماد عليهم فى احتواء تيار العنف الذى مثلته الجماعات الإسلامية الجديدة، والآخر، هو خلق نوع من الانشقاق داخل الحركة السياسية الإسلامية بالتفرقة بين جناحيها أى الإخوان والجماعات، وقد قامت هذه التفرقة على أساس سياسى فى المقام الأول، واعتمدت على التمييز بين الاستراتيجيتين اللتين اتبعهما كل من الإخوان والجماعات الإسلامية الأخرى فى تعاملهما مع النظام، ولكن على الرغم من صحة هذا التمييز إلا أنه لم يأخذ فى الاعتبار الأيديولوجية والأساس الفكرى اللذين قام على أساسهما كل من هاتين القوتين، والذى كان لابد وأن يجعل اعتماد النظام على أحدهما فى مواجهة الآخر أمراً يتسم بالكثير من التعقيد. وربما كان هذا العامل وراء محدوبة تنفيذ هذه السياسة طوال السبعينيات، حيث لم يفلح اعتماد السادات على

الإخوان في تقليص مساحة العنف التي شهدتها هذه السنوات، ولا في الحد من انتشار ظهور الجماعات الإسلامية الأخرى وهو الأمر الذي استمر حتى نهاية حكم السادات.

وعلى الرغم من صعوبة الحكم على فترة التعاون الأولى بين السادات والإخوان بأنها فترة ولاء كامل من جانب الإخوان للنظام أو احتواء كامل من جانب النظام للإخوان إلا أنها عكست نوعاً من المهادنة السياسية بين الجانبين، وقد استمر هذا الوضع حتى عام ١٩٧٦ حينما بدأت بعض الخلافات تظهر على السطح بسبب الضغوط التي مارسها الإخوان لعودة الشرعية إلى الجماعة، ومعارضتهم لبعض سياسات النظام، وعلى الرغم من عدم استجابة السادات للمطلب الأول إلا أنه حرص منذ البداية على أن لا يتخذ هذا الرقض شكل المواجهة، ويمكن تفسير هذا الحرص في تعامل النظام مع الإخوان في ضوء رغبته في الحفاظ على الوجه اللبيري للنظام، وتجنب الدخول في صدام مع أبرز القوى السياسية الإسلامية للتهدة من حدة المعارضة الإسلامية العنيفة<sup>(١٤)</sup>.

ومن هنا فقد عمد السادات إلى اتباع سياسة مرحلية أخرى في التعامل مع المطالب السياسية للإخوان تقوم على "الاحتواء"، وتجسد ذلك في السماح لهم بإعادة إصدار مجلتهم "الدعوة" التي توقفت عن الصدور منذ عام ١٩٥٤ أى بعد انقطاع دام لما يقرب من ٢٢ عاماً، ولكن ما تجدر الإشارة إليه أن هذا السماح بعودة "الدعوة" إلى الصدور جاء بقرار سياسي بون وجود ترخيص قانوني لها<sup>(١٥)</sup>.

وإذا كانت هذه السياسة قد حققت قدراً من النجاح النسبي باكتساب الإخوان وضعاً "شبه شرعي" لتحييد مطلبهم الرئيسي إلا أن ذلك لم يدم طويلاً. حيث استمر هذا المطلب يشكل ضغطاً مستمراً على النظام فضلاً عن وقوف الإخوان موقف المعارضة من سياساته خاصة بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد في ١٩٧٨، وهو ما دعا السادات إلى تقديم بعض التنازلات السياسية في إطار سياسته لاحتواء الإخوان. ومن ذلك تعيين بعض الشخصيات القريبة منهم في بعض المناصب الهامة\*. وكما يروى



التمسائي، فقد عرض السادات في ديسمبر ١٩٧٩ منه مقعداً في مجلس الشورى إلا أنه رفض قبول هذا العرض<sup>(١٦)</sup>، وقد أتت هذه المحاولة بعد تزايد حدة المعارضة السياسية التي مارسها الإخوان ضد سياسات السادات خاصة بعد توقيع المعاهدة المصرية الإسرائيلية، ويبدو أن المطالب السياسية للإخوان كانت تتجاوز بكثير ما عرضه السادات على المرشد العام في ذلك الوقت.

وبالإضافة إلى ذلك فربما شجع المناخ العام الذي ساد في أواخر السبعينيات الإخوان على ممارسة مزيد من الضغوط على النظام - فقد اشتدت حدة المعارضة السياسية والحزبية لسياساته، كما تزايد انتشار جماعات العنف الإسلامية، وكلها عوامل تشكل مناخاً ملائماً - من وجهة نظر الإخوان للضغط على النظام ودفعه لتقديم مزيد من التنازلات السياسية.

وإزاء هذا التحدي لجأ النظام إلى أسلوب الهجوم على الإخوان واتخذ إجراءً حاسماً بوقف صدور مجلة الدعوة في سبتمبر ١٩٨١ حيث أشار السادات في خطاب له (الإخوان المسلمين كجمعية غير موجودة رسمياً وغير شرعية لأنه بمقتضى قرار مجلس قيادة الثورة الجمعية محلولة فليست هناك جمعية ولا حق لها في إصدار مجلة الدعوة)<sup>(١٧)</sup>.

### ثالثاً : النظام وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية

يعتبر مجال تطبيق الشريعة الإسلامية أحد المجالات الهامة التي شهدت صراعاً صامتاً بين الإخوان ومؤيديهم من التيار الإسلامى من ناحية والنظام من ناحية أخرى، فقد حاول الإخوان استخدام الأداة التشريعية كإحدى الوسائل الرئيسية لممارسة مزيد من الضغوط السياسية على النظام، وتجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة أساسية وهي اختلاف إدراك كل من الطرفين لمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية "فانطلاقاً من أيديولوجية الإخوان فإن هذه المسألة تصبح محوراً رئيسياً لإقامة "المجتمع الإسلامى" وفقاً لرؤيتهم، ومن هنا فإن الضغط من أجل تغيير القوانين القائمة وإحلالها تدريجياً

بأحكام الشريعة الإسلامية يعتبر جسراً رئيسياً "لأسلمة" المجتمع تحقيقاً للهدف السياسى البعيد الذى يرنو إليه الإخوان، وفى المقابل فإن طرح النظام لمسألة الشريعة الإسلامية كما عبر عنه مبكراً خلال المادة الثانية من الدستور كان له اتجاه سياسى مختلفاً إذ كانت هذه المسألة أحد الأدوات السياسية التى اعتمد عليها السادات لإدارة الصراع السياسى الذى شهدته السنوات الأولى من الحكم والذى دار بشكل رئيسى بينه وبين قوى اليسار، وفى هذا الإطار فقد عمل النظام على أن لا تتجاوز هذه القضية - أى قضية الشريعة - ما تقتضيه مصلحته السياسية.

ومن الملاحظ لسياسة التى اتبعتها النظام فى مجال تطبيق الشريعة لم تتخذ شكل المواجهة مع التيار الإسلامى وإنما سارت فى اتجاهين: الأول، احتواء مطالب المعارضة الإسلامية من خلال الاستجابة الجزئية لبعض مطالبها، الآخر، هو تبنى نفس المطالب وطرحها من خلال ممثلى الحكومة، وتكشف الممارسة السياسية داخل مجلس الشعب طوال سنوات السبعينيات بعض ملامح هذه السياسة<sup>(١٨)</sup>.

فقد اتخذت الضغوط التى مارسها التيار الإسلامى من خلال القناة التشريعية شكل التقدم بمجموعة من مشاريع القوانين التى تتعلق بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فى المجالات الاجتماعية المختلفة ومن ذلك مشروع قانون فى عام ١٩٧٢ خاص بإقامة حد السرقة، وإلزام المرأة العاملة بارتداء الحجاب، ومنع الرجال من العمل فى بعض مجالات العمل الخاصة بالتعامل مع السيدات (١٩٧٣)، ومشروع قانون خاص بمنع تداول الخمر أو إنتاجها، (فى نفس العام)، وتطبيق الحلود (١٩٧٧)، ومشروع قانون خاص بتقنين وتنظيم جمع الزكاة فضلاً عن مشروع قانون بتشديد العقوبة على المفطرين فى رمضان. ورغم أن أغلب هذه المشاريع بقيت حبيسة اللجان المختلفة داخل مجلس الشعب إلا أن نجاح الاستراتيجية التى اتبعتها التيار الإسلامى فى هذا المجال تمثل فى قدرتهم على فرض هذه المشاريع على جدول أعمال مجلس الشعب خلال هذه الفترة، كما قام نفس التيار بالضغط من أجل تعديل المادة الثانية من الدستور والمتعلقة بموقع الشريعة الإسلامية فى مجال التشريع المصرى، والمطالبة

بجعلها المصدر الرئيسى وليس مجرد مصدر من مصادر التشريع.

وإزاء هذه الضغوط لجأ النظام ممثلى الحكومة فى المجلس إلى تعطيل بعض هذه المشاريع ثم التقدم ببعض مشاريع القوانين المماثلة لسحب البساط من تحت أقدام ممثلى التيار الإسلامى، ويدت هذه السياسة خلال النصف الثانى من السبعينيات حيث كانت أهم المؤشرات على ذلك هو حكم المحكمة الدستورية العليا فى ١٩٧٥، والذى قضى بأن الشريعة الإسلامية هى إحدى الركائز الأساسية للحكم على مدى دستورية القوانين الحالية والقوانين الجديدة، كما شكلت لجنة مجلس الشعب برئاسة القاضى جمال صادق المرصفاوى لمراجعة كافة القوانين السارية فى مصر ومطابقتها بأحكام الشريعة وفقاً لما تنص عليه المادة الثانية من الدستور<sup>(١٩)</sup>، كما تقدمت بدورها بعدد من مشاريع القوانين تعكس نفس التوجه وتتعلق بمجال القانون الجنائى ومن ذلك تطبيق حد السرقة، وتحريم تداول الخمر والفائدة فى المعاملات الاقتصادية، وإقامة حد الزنا، وتطبيق عقوبة الإعدام على المرتد وهو ما أثار احتجاجاً شديداً من الأقلية المسيحية، وإذا كانت أغلب مشاريع هذه القوانين قد بقيت بدورها فى اللجان إلا أنه فى بعض الحالات تم التوصل إلى حل وسط، ومن ذلك إقرار مشروع القانون الخاص بتحريم الخمر فى مايو ١٩٧٦ إلا فى الأماكن السياحية.

وإذا كانت هذه السياسة عكست بعض محاولات النظام لتحديد واحتواء المعارضة الإسلامية فى المجال التشريعى، فقد قام فى المقابل بإقرار قوانين مغايرة لهذا الاتجاه وفى مقدمتها تعديل القانون الخاص بالأحوال الشخصية الذىبقى جامداً منذ صدوره فى العشرينيات، وقد لقيت هذه المحاولة معارضة شديدة من ممثلى التيار الإسلامى - خاصة وأنه قد تم إجهاض محاولة مماثلة فى الستينيات لتعديل نفس القانون من قبل الأزهر، وتكرر نفس الموقف فى السبعينيات حيث وقف الشيخ عبد الحليم محمود خلال فترة توليه منصب شيخ الأزهر (١٩٧٢ - ١٩٧٨) موقف المعارض لهذا التعديل وقدم مشروع قانون مضاد أعده مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر، ورأس اللجنة التى تقدمت به إلى مجلس الشعب فى فبراير ١٩٧٧، ولم

يتم إقرار التعديلات المقترحة إلا بعد تدخل الرئيس السادات حيث استخدم السلطات المخولة له فى إصدار قرارات لها قوة القانون فى الأمور العاجلة فى فترة عدم انعقاد المجلس، وتم ذلك فى الفترة من إبريل ١٩٧٩ إلى يونيو ١٩٧٩، حيث صدر قرار جمهورى بهذا الشأن وتم إقراره فى مجلس الشعب فى ٣ يوليو ١٩٧٩ (٢٠).

ورغم هذا الصعود والهبوط فى مجال تطبيق الشريعة الإسلامية إلا أن الدلالة الهامة على التحول فيما يتعلق بسياسة النظام فى المجال التشريعى جاءت بعد أقل من عام على تعديل قانون الأحوال الشخصية، حيث أقدم على أهم خطوة تشريعية فى هذا الاتجاه وذلك بتعديل المادة الثانية من الدستور فى ٣٠ أبريل ١٩٨٠ بحيث تنص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع وليس مصدراً من مصادر التشريع، وربما جاءت هذه الخطوة فى جانب منها لامتصاص غضب المعارضة الإسلامية على تعديل قانون الأحوال الشخصية، كما عكست فى جانب آخر محاولة النظام لمواجهة المعارضة اليسارية خاصة وأن التحضير لهذا التعديل الدستورى تصادف مع وقوع أحداث ١٨، ١٩ يناير التى كشفت عن استمرار الصراع بين النظام وقوى اليسار، بمعنى آخر استحدثت مسألة الشريعة الإسلامية كدأة من أنوات النظام السياسى لإحداث نوع من التوازن بين القوى السياسية المختلفة للحد من دور التيار اليسارى على اختلاف توجهاته الفكرية (ناصرين وماركسين) مقابل دعم التيار الدينى وهو شكل من أشكال توظيف الدين فى الصراع السياسى.

ولكى تبقى لهذه الخطوة الخاصة بالتعديل الدستورى لسنة ١٩٨٠ دلالاتها الأخرى إزاء القوى الإسلامية التى أراد السادات أن يدعمها سياسياً فى البداية، حيث تمثل نقطة تحول هامة فى مسار النظام القانونى فى مصر. يعكس عمق الصراع السياسى بين الحركة الإسلامية والنظام السياسى المصرى فى عهد السادات. فالدستور فى النهاية هو بمثابة تقنين لحركة الصراع فى المجتمع بأبعادها السياسية والاجتماعية المختلفة، كما أنه معبر عن أهم القضايا التى تشغل المجتمع، ومن هنا يمكن اعتبار قضية الشريعة الإسلامية فى السبعينيات من أهم القضايا المحورية التى

فرضت نفسها على النظام والنخبة السياسية، والتي ترجمها التعديل الدستوري في ١٩٨٠.

وتشير المتابعة التاريخية للدستور قبل نظام يوليو ١٩٥٢، إلى وجود نص تقليدي يفيد بأن "الإسلام دين الدولة" ويتضح ذلك من خلال المادة ١٤٩ في دستور ١٩٢٣، والمادة ١٣٨ في دستور ١٩٣٠. وهو نص لا يرتب التزاماً مباشراً على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد عكس هذا الوضع طبيعة الصراع السياسي والاجتماعي الذي شهدته مصر في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن، وطبيعة الأحزاب السياسية التي سيطرت على المجتمع السياسي في تلك العقود، إذ لم تكن مسألة الشريعة تدخل ضمن أولوياتها السياسية والاجتماعية، بل إنها نزعت بحكم تركيب النخبة السياسية التي حكمت (وعلى رأسها حزب الوفد) إلى تقنين نوع من "العلمانية" سواء على مستوى الحركة السياسية أو الفكر السياسي والاجتماعي، وهو ما انعكس بطبيعة الحال على الوضع القانوني والدستوري (والاستثناء التاريخي الهام في هذا المجال هو جماعة الإخوان المسلمين). وبالتالي فلم تكن قضية الشريعة الإسلامية وفق هذا السياق السياسي والاجتماعي قبل ١٩٥٢ تلح على النظام بحيث تدفعه إلى تنظيمها وتقنينها على مستوى الدستور<sup>(٢١)</sup>.

وقد ظل هذا الاتجاه سائداً في الدساتير المتعاقبة حتى بعد ١٩٥٢. كما توضح المادة ٣ من دستور ١٩٥٦، والمادة ٥ من الدستور المؤقت لسنة ١٩٦٤، مع استثناء دستور ١٩٥٨ وهو الدستور الوحيد الذي لا توجد به إشارة إلى دين الدولة. وقد عكس هذا موقفاً توازنياً في علاقة الدين بالنظام السياسي المصري وإن لم يحسم القضية المحورية بترجمة هذا النص عملياً إلى أحكام ملزمة، ولهذا فقد ظلت قضية الشريعة الإسلامية مثارة تخفت حيناً وتعلو حيناً آخر وفق ما يحدده مسار الصراع السياسي والاجتماعي بين النظام والقوى السياسية المختلفة، ويبدو ذلك واضحاً من المقارنة بين عهدى عبد الناصر والسادات فقد أدى اشتداد قبضة النظام على المؤسسة الدينية والمواجهة السياسية العنيفة مع حركة الإخوان المسلمين في الخمسينيات إلى

تحجيم الاتجاهات السياسية الإسلامية، وبالتالي خفوت المطالبة بتطبيق النظام القانونى الإسلامى وهو ما عكسه الدستور المؤقت لسنة ١٩٦٤.

ولم تبرز قضية الشريعة الإسلامية على الساحة السياسية مرة أخرى إلا بعد هزيمة ١٩٦٧ وما صاحبها من اهتزاز داخلى عنيف للنظام الناصرى، وقد أخذت هذه القضية شكلاً متصاعداً فى عهد السادات نتيجة لتنامى الدور السياسى لعناصر الحركة الإسلامية والتي أصبحت تشكل قوة سياسية واجتماعية ضاغطة من ناحية، وبطبيعة التفاعلات المختلفة بينها وبين النظام السياسى فى السبعينيات من ناحية أخرى، وربما تعكس الفترة من ١٩٧١ حين وضعت المادة الثانية فى الدستور الدائم المتعلق بموقع الشريعة الإسلامية فى مجال التشريع المصرى إلى مايو ١٩٨٠ عندما تم تعديلها لتصبح هى "المصدر الرئيسى للتشريع"، مسار هذه التفاعلات، ومدى قوة كل من طرفيها على توجيه الصراع السياسى.

فإذا كان أحد الأهداف المبكرة لسياسة النظام فى مجال الشريعة الإسلامية هو استخدامها كأداة لتجميع القوى الإسلامية فى مواجهة القوى اليسارية<sup>(٢٢)</sup>، إلا أن تزايد نفوذ القوى الإسلامية قد خلق وظيفة أخرى لتعامل النظام مع "مسألة الشريعة". فقد استفادت هذه القوى - من تحجيم النظام لباقى القوى السياسية، فضلاً عن الشعارات الإسلامية التي مزجها بخطابه السياسى لتحقيق مزيد من الهيمنة على الحياة السياسية والاجتماعية، والتغلغل فى قطاعات جماهيرية واسعة بحيث أصبحت تشكل نفوذاً مضاداً للنظام فى بعض الأحيان، وقد لجأت هذه القوى وعلى رأسها الإخوان المسلمون إلى استخدام "قضية الشريعة الإسلامية" كأداة صراعية مع النظام السياسى ومعيار الحكم على مدى شرعيته الدينية وشرعيته السياسية فى مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية، وإزاء هذا التحدى أصبحت قضية الشريعة الإسلامية إحدى أدوات الصراع السياسى للنظام فى مواجهته لهذه القوى، وكما لعبت دوراً توازنياً فى بداية السبعينيات لمواجهة قوى اليسار، فقد أدت دوراً مشابهاً فى أوائل الثمانينيات ولكن فى مواجهة القوى الدينية المتشددة والعنيفة.

وقد لا تقتصر دلالة هذا التفسير الدستوري، بشأن 'موقع الشريعة الإسلامية' في التشريع المصري، الذي أقدم عليه الرئيس السادات في عام ١٩٨٠ على عوامل الصراع السياسى التى حكمت التجربة السياسية فى السبعينيات وحدها، وإنما يمكن أن نجد له تفسيراً أيضاً من خلال تحليل طبيعة الأيديولوجية التى عبر عنها النظام والإطار المرجعى للنخبة السياسية الحاكمة والتى تحدد فى النهاية الملامح العامة لسلوكه وسياساته فكما يشير السيد يسين (أن إدراك الصفوات السياسية الحاكمة للواقع الاجتماعى، فى مجتمع ما، واختياراتها الأيديولوجية والقيمية والثقافية هو البداية الصحيحة لفهم ممارساتها وسلوكياتها السياسية، والاقتصادية والاجتماعية)<sup>(٢٣)</sup> وقد كانت أيديولوجية النظام منذ عام ١٩٥٢ خليطاً غير متجانس من رؤى فكرية عديدة بعضها ينحون نحو الحداثة والآخر مستمد من المكونات الثقافية التقليدية، وهو ما جعل سياسات النظام - فى مجملها - وفى عهده المتتاليين تكتسب طابعاً انتقائياً إزاء القضايا والأزمات التى تواجهها دون أن يكون لها اتجاه فكرى واحد أو متسق.

ولا شك أن هذه السمة تفسر إلى حد كبير طبيعة إدراك الرئيس والنخبة السياسية لموقع الدين من سياسات النظام. وربما عبر الرئيس السادات أفضل تعبير عن هذه التوفيقية الفكرية لأيديولوجيته السياسية، وإن كان قد مال إلى المكونات التقليدية وهو ما ظهر من خلال إحيائه للقيم والرموز التقليدية والدينية، التى عكستها شعاراته السياسية، فضلاً عن حرصه على إظهار اتجاهه الإسلامى كشخص متدين وكثرة استخدامه اللغة الدينية فى خطبه السياسية. ولا شك أن الخطاب السياسى جزء لا يتجزأ من الأيديولوجية الرسمية للنظام إذ يتضمن مجموعة المفاهيم التى يتم من خلالها عرض سياسات وقرارات السلطة فى كافة المجالات، ويلاحظ فى فترة الرئيس السادات ازدياد مساحة الخطاب فى المناسبات الدينية فضلاً عن كثرة استخدامه للرموز والشعارات الدينية فيها<sup>(٢٤)</sup>.

ومن هنا يعتبر العامل الدينى فى تصور وإدراك الرئيس السادات أحد المصادر الفكرية السياسية التى يتم توظيفها سياسياً وتمثل ذلك فى اتجاهين: الأول، هو

الاعتماد عليه كعنصر رئيسى ومصدر للقيم، وهذا المنظور استخدمه النظام كأداة للتعبئة الجماهيرية من ناحية، والهجوم على خصومه السياسيين من ناحية أخرى. والثانى، اعتبار الرافد الدينى منطلقاً رئيسياً لأيدولوجية سياسية يقوم بتوجيهها بهدف دعم سياساته وإضفاء الشرعية عليها<sup>(٢٥)</sup>.

وتوافقت هذه التّجهات الفكرية والسياسية للنظام فى السبعينيات مع طبيعة التركيبة الاجتماعية للمؤسسات السياسية فى هشه الحقبة، إن على الرغم من التحولات السياسية التى شهدتها عقد السبعينيات إلا أن ذلك لم ينعكس على طبيعة التشكيل السياسى والاجتماعى للمؤسسات بما يتوافق وعملية التحول لديمقراطى، سى انها لم تتعرض لعملية تحديث سياسى أو اجتماعى وإنما على العكس فقد خضعت لنوع من إعادة التكوين التقليدى لها - كما سبق شرحه - ارتبط بالتوجهات السياسية التقليدية للنظام فى هذه الحقبة من ناحية، وبالقاعدة الاجتماعية التى اعتمد عليها لتوفير الدعم السياسى من ناحية أخرى، والتى تجد جذورها فى الريف حيث تشكلت من الأعيان والبورجوازية الريفية إلى جانب بعض شرائح من البورجوازية الحضرية<sup>(٢٦)</sup>. ولا شك أن هذه التركيبة الاجتماعية كانت أميل فى سلوكها السياسى إلى الاتجاهات التقليدية والمحافظة\*.

وقد شهدت الفترة منذ نهاية الستينيات إلى أواخر السبعينيات نمواً للنور السياسى لأعيان الريف وتزايد وعكست الانتخابات البرلمانية فى عهد السادات والتشكيل الاجتماعى لمجلس الشعب نمواً لهذه القاعدة الاجتماعية والقوى السياسية الممثلة له<sup>(٢٧)</sup>. وقد عبر هذا التيار فى النخبة السياسية عن الاتجاه المحافظ الذى ساد التوجهات التشريعية فى مجلس الشعب والذى قدم دعماً - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - للتيار الإسلامى، وكان له دور فى التطورات التى شهدتها قضية تطبيق الشريعة الإسلامية على المساحة البرلمانية، والتى وقفت وراء أهم تعديل دستورى شهدته مصر فى مطلع الثمانينات فيما يختص بنفس القضية.



## الفصل الثانى

### النظام وجماعات العنف السياسى

فى مقابل المعارضة السياسية الإسلامية التى مثلها الإخوان المسلمون، شهد عقد السبعينيات بروز نمط آخر من المعارضة الإسلامية اتخذ منهجاً سياسياً مغايراً يتسم بالعنف ويجعله وسيلته الأساسية لمناهضة النظام، ومثل هذا النمط الجماعات الإسلامية التى ظهرت خارج نطاق جماعة الإخوان المسلمين.

ويتعرض هذا الفصل لهذه الجماعات، والأسباب السياسية والاجتماعية لظهورها، وموقفها من النظام واستراتيجيتها فى العمل السياسى، كما يعرض فى المقابل لمواقف النظام وسياساته فى مواجهتها.

### أولاً : المدخل السياسى والاجتماعى لتفسير ظهور جماعات العنف

بالرغم من وجود مداخل عديدة لتحليل ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة كظاهرة سياسية - اجتماعية ومظهر من مظاهر التحدى الذى يواجه أغلب النظم السياسية فى المنطقة العربية - الإسلامية. فسوف يتم التركيز على المدخل الخاص "بالتحديث Modernization" إذ أنه يقدم إطاراً تحليلياً للمرحلة الانتقالية التى تمر بها هذه النظم - وهو ما ينطبق على النظام السياسى المصرى خاصة فى مرحلة السبعينيات التى شهدت تغيرات واسعة فى توجهات النظام وسياساته وتعتبر من المراحل الانتقالية التى عادة ما تصاحبها مشكلات عديدة فى عمليات التحول السياسى والاجتماعى.

يرجع كثير من المحللين السياسيين ظهور جماعات العنف إلى فشل النظام السياسى فى قيادة عملية "التحديث" ومن ثم ينظر إلى هذه الظاهرة على أنها صورة

من صور الرفض الناتجة عن هذا الإخفاق. فيرى "مايكل هندسون" مثلاً في دراسته عن "الإسلام والتنمية : الدين والتغيير السياسي الاجتماعي، أن ظاهرة "الإحياء الديني على المستوى السياسي هي نوع من الارتداد على "التحديث" أو كما يسميها "الموند" و "باول" "التنمية السياسية السلبية، إذ أنه وفقاً للمعايير الغربية لتحديث النظام السياسي تعتبر "العلمانية" Secularization معياراً أساسياً وجوهرياً في عملية "التنمية السياسية"، وبالتالي فإن الإخفاق في التحول نحو هذا الاتجاه يعد نوعاً من أنواع الارتداد على مجمل عملية التنمية من المنظور التحديثي (٢٨).

وقد تمت إسهامات عديدة من كثير من علماء السياسة لتحليل الإشكالية الخاصة بالعلاقة بين "الإسلام" كنظام أساسي للقيم في المجتمعات العربية والإسلامية وبين "العلمانية" كمفهوم من مفاهيم التنمية السياسية، ورأى البعض إمكانية التحول من التقليدية إلى الحديثة من خلال التغيير التدريجي في الاتجاه المعرفي السائد ومن ذلك ما قدمه "توناك سميث" عن "الإسلام" كدراسة حالة لإمكانية التغيير القيمي بما يتوافق واحتياجات المجتمعات الحديثة.

وفي الدراسة الهامة التي صدرت عام ١٩٦٣ تحت عنوان "سياسات التغيير الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا يشير "مانفريد هالبرن" إلى الأثر المزدوج الذي تحدثه عملية التحديث، فمن ناحية قد يتم إدماج الدين والقيم التقليدية تحت تأثير التحولات الهائلة لعملية التحديث، وتحت ضغط متطلبات "الطبقة الوسطى الجديدة" كما يسميها "هالبرن" والتي يفترض فيها أن تقود عملية التحديث، ولكنه في المقابل يشير إلى أن هناك احتمالاً آخر بأن تؤدي نفس العملية إلى رد فعل عكسي، يفتح المجال لظهور الحركات الاجتماعية الشمولية التي تعبر من وجهة نظره عن نوع من الإحباط الاجتماعي والنفسي في مواجهة التغييرات التي تستلزمها عملية التحديث، ومن هذا المنظور يرى "هالبرن" أن الحركات الدينية "الشعبوية" هي رد فعل على هذه العملية، وأنها من الزاوية الاجتماعية تعبر عن أزمة الطبقة الوسطى.

وقدم "هالبرن" تحليلاً متميزاً عن الطبقة الوسطى، في بلدان الشرق الأوسط

حيث اعتبر أن السلطة في هذه البلدان تقود إلى الثروة، أكثر مما تقود الثروة إلى السلطة، ووفق هذا المنظور أشار إلى أن الطبقة الوسطى في هذه المجتمعات لم تأت متلما حدث في الغرب حيث وجدت بعد عمليات التحديث، وبالتالي دافعت عن النظام القائم، وإنما على العكس وصلت الطبقة الوسطى في بلدان الشرق الأوسط إلى السلطة قبل أن تؤكد مكانتها الاجتماعية، ومن ثم استخدمت سلطتها ليس للدفاع عن النظام ونمط الملكية وتوزيع الثروة السائد ولكن لخلق أنوات السلطة معهما<sup>(٢٩)</sup>.

وفي إطار معالجة نفس هذه الأزمة يرجع "جيمس بسكاتوري" أسباب حركات "الإحياء الإسلامي" إلى أزمة التنمية التي تشهدها معظم المجتمعات العربية والإسلامية والتي سببت من وجهة نظره ضغطاً على نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أدى إلى الارتداد إلى الرموز التقليدية في المجتمع، وأهمها الرموز الدينية، ويركز "بسكاتوري" في هذا الإطار على أزمة عملية "التحضر" وما أدت إليه من تناقضات حادة بين الريف والمدينة، خاصة على مستوى القيم الحاكمة للمجتمع بسبب التقليدية الشديدة لمنظومة القيم السائدة في الريف والتي تقود إلى ارتباك وتناقض على مستوى القيم الحاكمة للمجتمع ككل من جراء عملية الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة<sup>(٣٠)</sup>.

ويشير "دكمجيان" القضية من زاوية أزمة "الشرعية" التي يتعرض لها النظام أثناء عملية التحديث فيشير إلى أن عملية بناء "الشرعية" تعتبر واحدة من أهم العوامل في بناء "الدولة الحديثة". ووفق هذا المنظور اعتبر أن انتشار الجماعات الإسلامية المعاصرة بمثابة نوع من رد الفعل على إخفاق النخبة السياسية في بناء نظام عام يحظى "بالشرعية"<sup>(٣١)</sup>، ويعزو "بسكاتوري" في معرض تحليله لأزمة الشرعية الأسباب إلى الضعف المؤسسي لأغلب هذه النظم، وهو ما جعلها في كثير من الأحيان تبتعد عن المصادر العقلانية للشرعية وميلها إلى تبني المصادر التقليدية وأهمها الدين، وهو ما جعل "الإسلام" بدوره مصدراً أساسياً للشرعية في المجتمع، سواء لإضفاء الشرعية

السياسية على النظام أو للتعبير عن المعارضة مثلاً ظهر في حركات الاحتجاج الاجتماع ذات الطابع الدينى.

ويشير "سكاتورى" أيضاً إلى أزمة "الهوية" أو "الانتماء" التى يسميها "دانيال بيل" (بالشكل الجديد "كتوحد" الذى يربط حاضر الفرد بالجماعة والتاريخ)، وينتهى هذا التحليل إلى القول بأن الجماعات الإسلامية المعاصرة تعبر فى أحد جوانبها عن البحث عن الانتماء بالرجوع إلى الماضى والتاريخ<sup>(٣٢)</sup>، حيث تنطوى مسألة الهوية على معانٍ رمزية وروحية وحضارية جماعية تعطى الفرد إحساساً بالانتماء إليها وتتجاوز الحدود الجغرافية للوطن الذى يعيش فيه، ويضيف سعد الدين إبراهيم أن هذه الوظيفة الرمزية - الروحية - الحضارية للهوية تقل أهميتها فى حالة فعالية الدولة والنظام الحاكم فى تحقيق التنمية الاقتصادية وفى إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين<sup>(٣٣)</sup>. وعلى العكس تزداد فى حال انخفاض أداء النظام ونقص فعاليته.

ومن هنا فإن أزمة الهوية ترتبط بالتغيرات الجذرية التى تحدثها عملية التحديث والتى تؤدى إلى إعادة تشكيل المجتمع وزيادة التشابك فى العلاقات بين الجماعات والأفراد. فكما يشير "سبنسر" لم تعد العلاقات الأساسية فى الحياة محدودة وضيقة كما كانت فى المجتمعات التقليدية، ويتواكب ذلك مع سرعة عملية الحراك الطبقي وانتقال الفرد أو الجماعة من طبقة إلى أخرى وهو ما يخلق وضع من عدم الاستقرار، قد يدفع الفرد أو الجماعة إلى الشعور بالاغتراب، وتصبح هناك حاجة إلى إعادة تعريف الذات، وهو أحد ملامح أزمة الهوية. وقد يؤدى ذلك إلى وصول الأفراد والجماعات إلى حدود جديدة لتعريف الهوية وتنشأ جماعات جديدة بهذا المعنى، أو يظل الحراك والتغير مستمراً بشكل يسمح للمؤسسات السائدة فى المجتمع أن تستوعبه مثل النقابات والأحزاب، أو فى المقابل يحدث ميل للتجمع على أساس عرقى أو دينى خارج هذا الإطار<sup>(٣٤)</sup>، ولهذا عرفت مجتمعات عديدة فى مراحل التحديث مسألة إعادة تعريف الهوية.

إن هذه المداخل قد تقدم بعض التفسير لظاهرة الاحتجاج الدينى التى تشهدها مصر منذ السبعينيات ، والتي جسدتها الجماعات السياسية الإسلامية .

## ثانياً : التعريف بجماعات العنف فى السبعينيات

شهدت سنوات السبعينيات ظهور عدد من التنظيمات والجماعات الإسلامية التى تملك منهجها الخاص فى التعامل مع الواقع السياسى والاجتماعى والذى ينطوى على قدر عالٍ من العنف، وذلك خلافاً لما اتبعته جماعة الإخوان المسلمين، وقبل التعرض إلى الموقف السياسى لهذه الجماعات تجدر الإشارة إلى ملاحظتين رئيسيتين: الأولى: هى أنه على الرغم من نمو الجماعات الإسلامية فى السبعينيات خارج نطاق "الإخوان المسلمين"، إلا أنها ظلت التنظيم الأم الذى خرجت منه هذه الجماعات، إذ أن أغلب أعضائها كانوا أعضاء فى "الإخوان المسلمين" وأمضى الكثيرون منهم فترات طويلة فى السجون بسبب هذا الانتماء، ولذا فإن تلك الحقبة هى التى شهدت التشكيل الجينى للجماعات الإسلامية الجديدة، كما أن مؤلفات سيد قطب - الفكر الإخوانى خاصة مؤلفيه "فى ظلال القرآن" و"معالم على الطريق" - كانت فى مقدمة المراجع الفكرية التى تأثرت بها الجماعات الإسلامية التى ظهرت فى السبعينيات، كما كان لها دور كبير فى التحولات الفكرية والتنظيمية التى طرأت على الحركة الإسلامية وبرز جماعات تركز حركتها حول "الجهاد الإسلامى" وترفع شعار "الحاكمية لله" و"جاهلية المجتمع" وهى المفاهيم التى احتلت مكانة محورية فى كتابات سيد قطب، وقد ترجمت الجماعات الإسلامية هذه المفاهيم فى شكل عنف سياسى واجتماعى بحيث شكلت ظاهرة من أخطر الظواهر السياسية والاجتماعية فى حقبة السبعينيات واستمرت حتى منتصف التسعينيات.

أما الملاحظة الثانية، فتتعلق ببنية الفكر السياسى الإسلامى الذى يشكل العنف فى بعض فروعه جزءاً عضوياً فيه لتطبيق الأوامر والنواهى الإلهية<sup>(٢٥)</sup>، واستقراء التاريخ السياسى الإسلامى البعيد يكشف عن أن ظاهرة العنف شكلت تقليدياً إحدى الأدوات السياسية الرئيسية التى استخدمها جماعات وفرادى مختلفة، مستندة فى ذلك إلى نصوص من القرآن والسنة. ويرجع كثير من المؤرخين بداية بروز العنف فى التاريخ

السياسى الإسلامى إلى وقت حدوث الانتشاق الأول بين "على بن أبى طالب" و معاوية بن أبى سفيان"، فمذ ذلك التاريخ وينجاح معاوية فى الاستيلاء على الحكم وتأسيس الدولة الأموية، ثم جعل نظام الحكم وراثياً، عرف التاريخ الإسلامى الجماعات الخارجة عن الحكم والتي تعمل على إسقاطه بالعنف، كما يرى كثير منهم أن العنف بدأ من معسكر الشيعة أنصار "على بن أبى طالب"، بسبب فقدانهم للخلافة حيث تكاثرت الفرق التي انتهجت العنف كوسيلة للخروج على الحاكم (وهو ما أسس لفكر الخوارج)(٣٦)، ويرى آخرون أن العنف بدأ من معسكر معاوية عندما انتزع الخلافة بحد السيف.

وإذا كان هذا ليس مجال تأريخ نشأة العنف السياسى فى التاريخ الإسلامى، إلا أنه تجدر الإشارة إلى حقيقتين هامتين: الأولى، هى عدم حداثة ظاهرة العنف الإسلامى، وإن كانت درجتها ترتبط بالسياق السياسى والاجتماعى الذى يسمح لها بالظهور والانتشار عبر المراحل التاريخية المختلفة. والآخرى، أن نشأة فرق العنف المختلفة ارتبطت فى الأساس بالأسباب السياسية وليس الأسباب الدينية الخالصة. وفى هذا السياق، ظهر منطق "التكفير" المتبادل بين الفرق والجماعات المتنازعة، واستمرت هذه الظاهرة طوال عصور الدولة الإسلامية، تبرز وتخبو حسب قوة أو ضعف الدولة حتى سقوط الخلافة العثمانية فى ١٩٢٤، وقد ظهر العنف السياسى الدينى مرة أخرى فى التاريخ الحديث مع نشأة جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى أواخر العشرينيات وتشكيل جناحها العسكرى الذى عرف باسم "التنظيم السرى" أو النظام الخاص" وكان مسئولاً عن حوادث العنف والاعتقالات السياسية التي قامت بها الجماعة فى الأربعينيات والتي عرفها التاريخ السياسى لمصر قبل ١٩٥٢(٣٧).

وأخيراً برزت ظاهرة العنف الدينى المعاصر من خلال الجماعات الإسلامية المختلفة، وإلى جانب تأثر هذه الجماعات من الناحية الفكرية بكتابات الإخوان المسلمين خاصة سيد قطب، فقد كان هناك مفكران آخران كان لهما تأثيرهما البارز على صياغة أفكار أغلب هذه الجماعات أحدهما باكستانى هو "أبو الأعلى الموددى"، والثانى إيرانى هو "على شريعتى"، وهى كلها مصادر تقرب فكر هذه الجماعات من فكر "الخوارج"(٣٨).

وتمثلت هذه الجماعات فى السبعينيات فى ثلاث هـى: جماعة "شباب محمد" أو كما عرفت إعلامياً "بالفنية العسكرية" والتي كُشف عن وجودها فى ١٩٧٤، وجماعة المسلمين" أو "التكوير الهجرة" كما عرفت إعلامياً فى ١٩٧٧، وتنظيم "الجهاد" فى ١٩٧٩، والذي كان مسئولاً عن حادث اغتيال الرئيس السادات فى ١٩٨١.

## (١) جماعة "الفنية العسكرية"

هى جماعة "شباب محمد" لكنها عرفت إعلامياً باسم "الفنية العسكرية" بسبب قيامها فى عام ١٩٧٤ بالهجوم المسلح على كلية "الفنية العسكرية" وتعد هذه الجماعة هى أول محاولة لتشكيل تنظيم يعتنق فكرة "الجهاد" الإسلامى ويهدف إلى قلب نظام الحكم، كما كانت هى أول جماعة دينية سياسية خارج نطاق جماعة الإخوان تصطدم بالسلطة فى عهد السادات، وقبل التعرض لأفكار الجماعة واستراتيجيتها السياسية تجدر الإشارة إلى ملاحظتين رئيسيتين:

(١) إن قائد هذه الجماعة صالح سرية الفلسطينى الأصل والأردنى الجنسية، لعب دوراً محورياً فى تشكيل أفكارها وتحديد مسار حركتها السياسية من خلال مؤلفه "رسالة الإيمان" وهو كتيب يقع فى حوالى ٦٠ صفحة ويعتبر الوثيقة الفكرية الأساسية للجماعة.

(٢) إن صالح سرية كان أحد أعضاء الإخوان المسلمين فى الأردن، ثم انضم إلى حزب "التحرير الإسلامى"، وبعد هزيمة ١٩٦٧ التحق بتنظيمات فلسطينية متعددة كان لها ارتباط ببعض النظم العربية مثل ليبيا والعراق<sup>(٣٩)</sup>.

ولا شك أن التجربة السياسية لصالح سرية لعبت دوراً كبيراً فى تشكيل أفكاره وتوجيهها سياسياً، وفى هذا السياق احتلت قضية الصراع العربى الإسرائيلى الذى أكسبه بعداً دينياً باعتباره صراعاً بين المسلمين واليهود أحد المحاور الأساسية فى تحديد الصراع مع النظام الحاكم، وربما ليست مصادفة أن يكون قائد أول جماعة

إسلامية "راديكالية" في مصر فلسطيني الأصل، فقد وقف هذا العامل وراء كثير من تفسيراته السياسية للدين والتي اتخذت توجهاً ثورياً يتفق واعتبارات الصراع الخاص بالقضية الفلسطينية.

## (١) أيديولوجية الجماعة

تصف "رسالة الإيمان" نظام الحكم القائم بقولها: (إن الحكم القائم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر لا شك فيه)<sup>(٤٠)</sup>، وتستند في ذلك إلى قاعدة "غلبة الأحكام" التي من خلالها يمكن تكفير الدولة. حيث أن (دار الإسلام عند الفقهاء هي الدار التي تكون فيها كلمة الله هي العليا ويحكم فيها بما أنزل الله حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين، ودار الحرب هي الدار التي تكون فيها كلمة الكفر هي العليا ولا يحكم فيها بما أنزل الله ولو كان سكانها من المسلمين)<sup>(٤١)</sup>، ومن هنا فإن السبيل لتغيير الحكم (الكافر) هو "الجهاد" (فالجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل مسلم ومسلمة لأن الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، وهو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية لأنه لا يجوز موالة الكفار والأنظمة الكافرة)<sup>(٤٢)</sup>.

وقد ترتب على ذلك تحديد موقف الجماعة من قضيتين أساسيتين متعلقتين بشكل الحكم وهما قضيتا "الديمقراطية" و"الحزبية" اللتين تتخذ منهما موقفاً رافضاً (فالديمقراطية منهاج للحياة مخالف لمنهاج الإسلام)<sup>(٤٣)</sup>، كما أن كل من (اشترك في حزب عقائدي فهو كافر لا شك في كفره، فهذه الأحزاب لها عقائد ومناهج مخالفة لعقائد الإسلام)<sup>(٤٤)</sup>، كما تلخص الجماعة هذا الموقف بإشارتها إلى أن: (هناك حكومات وأحزاب وجماعات كافرة، وفي مقابلها جماعات تعمل لإقامة الدولة الإسلامية فهناك إذن حزب الشيطان، وحزب الله)<sup>(٤٥)</sup>.

ويأتي في هذا الإطار الموقف من مؤسسات الدولة وأجهزتها المختلفة. وهذه لا ترفض الجماعة التعامل معها بشكل مطلق، وإنما تضع لها حدوداً وشروطاً لكيفية التعامل معها واستخدامها لتحقيق الهدف الأعلى للجماعة وهو إقامة الدولة الإسلامية، وينطبق نفس هذا الموقف النسبي من مؤسسات الدولة على الموقف من باقي أفراد



وتجدر الإشارة إلى أن الجماعة تحكم على المجتمعات القائمة بشكل عام بأنها في مرحلة "جاهلية": (ان المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية)<sup>(٤٦)</sup>، ولكنها تقف أمام أفراد المجتمع لتضع معايير محددة للحكم على "كفر" الفرد، والمعيّار الأساسى وفق هذا المنطق هو "عدم موالاته للحكومة الكافرة، وهو معيار فضفاض ويتسم بالعمومية الشديدة بحيث يترك مساحة واسعة للبلابة الفكرية وإصدار أحكام عامة بالكفر على الأفراد"<sup>(٤٧)</sup>.

## (ب) استراتيجية الجماعة

فى إطار هذه الأيديولوجية العامة قامت استراتيجية الحركة فى التعامل السياسى على المواجهة العنيفة مع السلطة، ويفسر أحد أعضاء الجماعة هذه الاستراتيجية بقوله (كان مفهوم الجهاد فى ذلك الوقت يعنى عملية عسكرية ضد السلطة قبل أن تصطبغ السلطة بالجماعة ويصبح مصيرها مثل مصير جماعة الإخوان المسلمين) أى أنها اختارت استراتيجية "هجومية وليس دفاعية" فى مواجهتها للنظام<sup>(٤٨)</sup>.

ورغم اتفاق الجماعة على ضرورة المواجهة مع السلطة، إلا أنه ظهرت لها عدة اتجاهات حول شكل المواجهة وأسلوبها، فكان هناك اتجاه هام داخلها يرى اتباع الأسلوب التقليدى للانقلاب العسكرى من خلال التغفل فى الجيش للوصول إلى السلطة - التى ستضمن وفق رؤية الجماعة - تطبيق "الإسلام" وإقامة الدولة الإسلامية، وفى مقابلة كان هناك اتجاه آخر يرى اللجوء إلى أسلوب "حرب العصابات" ضد مؤسسات الدولة ورموزها<sup>(٤٩)</sup>، وقد جاء حادث التصادم مع السلطة الذى قامت به الجماعة فى عام ١٩٧٤ ترجيحاً للأسلوب الأول - رغم تحفظ قائدها صالح سرية عليه وقتئذ - الذى رأى تأجيل الصدام مع السلطة لحين اكتمال قوة الجماعة.

وتم اختيار "الكلية الفنية العسكرية" كنقطة للهجوم وكان ذلك يوم ١٩ ابريل ١٩٧٤ وفى وقت اجتماع الرئيس السادات ببعض القيادات السياسية لمناقشة ورقة أكتوبر فى مبنى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى\* .

## (٢) جماعة "المسلمون"

ترتبط نشأة وتطور هذه الجماعة بشخصية مؤسسها وأميرها العام شكرى مصطفى الذى كان عضواً بجماعة الإخوان المسلمين حتى اعتقل فى ١٩٦٥ ولم يفرج عنه إلا عام ١٩٧١، ضمن المجموعات التى أفرج عنها السادات عقب توليه السلطة، وقد بدأ مباشرة فى تشكيل جماعته الجديدة فور خروجه باسم "جماعة المسلمون" والتى بدأ الإعداد لها وتجنيد أعضائها منذ وجوده داخل السجن.

تتسم أفكار الجماعة بالسلفية من حيث رجوعها مباشرة إلى المصادر الإسلامية الرئيسية (القرآن والسنة) وليس المذاهب الفقهية التقليدية، وبالتالي فتفسير الإسلام وفق هذه النزعة يكمن فى هذين المصدرين، وتتشابه الانتماءات الفكرية لهذه الجماعة مع الجماعة الأولى (شباب محمد أو الفنية العسكرية) من حيث التأثير بأعمال سيد قطب وأبو الأعلى المودبى وعلى شريعتى فضلاً عن فكر الخوارج وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، كما تتفق أفكارهما فيما يتعلق "بتكفير" النظام السياسى، وإن كانت تزيد عليها تكفيرها لباقى المجتمع، حيث لا ترى الجماعة - وفق رؤية "أميرها" شكرى مصطفى - فرقاً بين النظام السياسى والمجتمع فى مجموعه استناداً إلى أن المجتمع الفاسد يقود إلى نظام فاسد، أو مايسميه "بجاهلية الجديدة" (٥٠).

ولأن الجماعة لا تفرق بين الدولة والمجتمع، فقد انعكس ذلك على علاقاتها بالمؤسسات القائمة التى حكمت عليها جميعاً بالكفر، وطالبت أعضاها باعتزال الأجهزة الحكومية ومؤسساتها، والامتناع عن أداء الخدمة العسكرية، أو قبول الوظائف العامة التابعة للدولة، ومقاطعة الصلاة فى المساجد العامة التى تنتشر فيها "البدع" وفق رؤية

وانعكست أفكار "جماعة المسلمون" على استراتيجيتها التي اختلفت فيها مع الجماعة الأولى حيث أنها اتسمت بالنفس الطويل والمرحلية لأن الحكم "بالكفر" لم يكن قاصراً على النظام وإنما على المجتمع أيضاً، وبالتالي فإن "الانقلاب السريع" لم يكن يمثل الاستراتيجية الملائمة لأفكار شكرى مصطفى، لكنه رأى ضرورة اعتزال المجتمع (أسوة بما فعله الرسول [صلى الله عليه وسلم]) حين هاجر من مكة إلى المدينة لتكوين أنصار له) ثم العودة إليه مرة أخرى بعد استكمال الجماعة لقوتها لإقامة المجتمع المسلم، وقد مارست الجماعة هذه العزلة حين لجأت مجموعة منها إلى الإقامة بالمنيا منذ عام ١٩٧٣ فى حالة شبه منعزلة عن المجتمع.

ورغم أن هذه الاستراتيجية التي قامت عليها حركة "جماعة المسلمون" جعلت منهجها فى العنف يختلف عن منهج جماعة "شباب محمد" إلا أن ذلك لم يحل بون إقدامها فى عام ١٩٧٧ على اختطاف الشيخ محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف الأسبق واغتياله، ربما بسبب غلبة منطق "التكفير" على أفكارها.

### (٣) تنظيم "الجهاد"

تعود جذور هذا التنظيم إلى جماعة الفنية العسكرية التي تم الكشف عنها فى عام ١٩٧٤ ويمكن اعتباره إحدى حلقات تطورها التي مرت بمرحلتين عامى ١٩٧٧ و١٩٧٩. وقد تشكل التنظيم الأول على يد اثنين من أعضاء جماعة الفنية فى عام ١٩٧٧ بالإسكندرية تحت اسم جديد وهو "الجهاد"، أما الآخر فقد شكله محمد عبد السلام فرج بعد أن انضم فى أوائل عام ١٩٧٨ إلى تنظيم "الجهاد" بالإسكندرية قبل أن ينشئ تنظيماً فى القاهرة فى العام التالى (١٩٧٩) تحت نفس الاسم. واعتبر فرج مؤسس التنظيم ومنظره حيث كتب كتيباً باسم "الفريضة الغائبة" اعتبر بمثابة الوثيقة الفكرية الرئيسية للجماعة، وقد لخصت الوثيقة أفكار التنظيم حول قيام الدولة الإسلامية وعودة "الخلافة".

ويعتبر مبدأ "الجهاد" هو الفكرة المحورية التي صاغ عبد السلام فرج أفكاره حولها، وحدد من خلالها استراتيجية التنظيم السياسية، وتبدأ مقدمة "الفريضة الغائبة" بالتنويه إلى خطورة إغفال مبدأ الجهاد بالقول: (إن الجهاد في سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد، والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف)<sup>(٥١)</sup>.

وتلخص الوثيقة التي استندت إلى بعض القواعد الفقهية والفتاوى التي قدمها بعض العلماء في العصور الماضية\* - إلى تغيير الحكم وضرورة الخروج على الحاكم.

ومن هذا المنطلق الفكري حدد فرج استراتيجيته في "الجهاد" وفقاً لمعيارين: الأول، هو تحديد "العدو القريب والعدو البعيد"، والآخر، هو وجوب القتال كفرض عين على كل مسلم. بالنسبة للمعيار الأول، يعطى الأولوية للخروج على نظام الحكم "الداخلي" قبل مواجهة أى تحدٍ للقوى الخارجية، فيقول: (هناك من يقول بأن ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة، والحقيقة أن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعى واجب على كل مسلم ولكن يجب توضيح أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد... لأن دماء المسلمين التي ستنزف حتى وإن تحقق النصر لن تكون لصالح الدولة الإسلامية. وإنما لصالح الحكم الكافر القائم.. وهو تثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله.. ويضيف: إن أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام". فالبداية بالقضاء على الاستعمار هو أمر غير مجد وغير مفيد)<sup>(٥٢)</sup>، ثم يتحدث عن المعيار الثانى بوجوب القتال أو "الجهاد" ضد الحكام بأنه فرض عين على كل مسلم<sup>(٥٣)</sup>.

ومن هنا أسيغ تنظيم الجهاد شرعية دينية على استراتيجيته في العنف المسلح لمواجهة النظام القائم، وقد اعتمد التنظيم في هذا السياق على فتوى لابن تيمية أصدرها للرد على بعض الأسئلة التي وجهت إليه والتي جاء فيها بأن: (زعماء المغول غير مسلمين رغم إيمانهم بوحدة الله، وبرسالة محمد)، لتبرير تدييره اغتيال رئيس

الدولة في أكتوبر عام ١٩٨١ باسم "الجهاد الإسلامي".

والواقع أن كتاب الفريضة الغائبة يكتسب أهمية كبيرة ليس فقط لارتباطه المباشر بحادث اغتيال الرئيس السادات، وإنما أيضاً لأنه اعتبر وثيقة أساسية للتبرير الفقهي الذي اعتمد عليه تنظيم الجهاد في إباحة القتل، واستحلال المال العام، ومحاولة قلب نظام الحكم، وتجدر الإشارة إلى أن "الفريضة الغائبة" ظلت منذ وضعها عبد السلام فرج، هي المنبع الرئيسي لأفكار تيار "الجهاد في مصر رغم التغيرات التنظيمية التي طرأت عليه منذ نشأته في أواخر السبعينيات، إذ ظلت الوثائق والبيانات المتفرقة التي صدرت باسم "تنظيم الجهاد" بعد ذلك تأخذ عن كتاب "الفريضة الغائبة". وتعتبره المصدر الفكري الرئيسي لها، ومن قبلها "رسالة الإيمان" لصالح سرية حيث سبقت أطروحته الفكرية عن "الجهاد" في الإسلام ومقاومة الحكومات القائمة عمل عبد السلام فرج. ويعتبر مضمون الوثيقتين واحداً رغم الفروقات التفصيلية التي تتعلق باستراتيجية "الحركة"، خاصة في مجال التعامل مع أجهزة الدولة ومؤسساتها المختلفة، إذ أن بعض الأفكار التي طرحها صالح سرية حول جواز العمل الحزبي-المشروط، ودخول الانتخابات والمشاركة في الوزارات، والعمل في مختلف أجهزة الدولة بغرض خدمة الحركة الإسلامية ودعمها لم تلق قبولاً عند عبد السلام فرج الذي اتخذ موقفاً أكثر تشدداً، يرفض التعامل مع مؤسسات الدولة.

وتأثر تيار "الجهاد" بمجموعاته المختلفة أكثر بآراء الأخير في مجال العمل السياسي أو في استراتيجية الحركة، وإن كان في المقابل تأثر بأفكار الإثنين حول القضايا المشتركة الرئيسية على صعيد الأفكار والتي يمكن تلخيص أهمها في اعتبار "الجهاد" هو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، أي اعتماد القوة والعنف كوسيلة لتغيير نظام الحكم، والحكم "بتكفير" الحاكم، وبجاهلية المجتمع واعتباره (دار حرب)، ورفض القوانين المعمول بها باعتبارها قوانين كفر<sup>(٥٤)</sup>.

ورغم تعدد هذه الجماعات والتنظيمات إلا أن ثمة ملاحظات عامة تشير إلى كثير من نقاط الالتقاء ويمكن إيجازها في الآتي:

(١) تشابه الخلفية الاجتماعية لأعضاء هذه الجماعات، حيث ينتمى أغلبها إلى شرائح الطبقة الوسطى خاصة الدنيا منها من نوى الأصول الريفية، فضلاً عن الانتماء إلى فئة عمرية واحدة (تقع بين ١٨ - ٢٥ عاماً) وكان أكثرهم من الطلاب.

(٢) أنه رغم بعض الفروقات في الهياكل التنظيمية والعلاقات الهرمية بين القيادة والأعضاء في كل من هذه الجماعات، إلا أن التشكيل التنظيمي على مستوى العمل الحركي التنفيذي ظل متشابهاً، حيث اعتمد على شكل المجموعات أو الخلايا الصغيرة العدد والتي تتفق مع طابع السرية لعمل هذه الجماعات، فضلاً عن توفير سهولة الانتشار وتجنب الضربات الأمنية الشاملة.

(٣) التشابك التنظيمي بين الجماعات والتنظيمات المختلفة، إذ على الرغم من صعوبة الحكم بشكل قاطع على مدى الارتباط العضوي بينها، إلا أن ما يمكن التأكيد عليه هو وجود نوع من التداخل بين الجماعات المختلفة، ويظهر ذلك بشكل خاص فيما يتعلق بالعضوية حيث شهدت بعض هذه الجماعات تنقلات عديدة بين أفرادها من جماعة إلى أخرى كما يظهر في حالة جماعة "الفنية العسكرية" حيث تحول بعض أعضائها إلى "جماعة" المسلمين\* التي ظهرت بعدها بخمس سنوات، وقام بعضها الآخر بتأسيس تنظيم "الجهاد". وإلى جانب هذا التداخل والتحول يجدر التذكير بالانتماء السابق لبعض قيادات ومؤسسي هذه الجماعات إلى جماعة الإخوان المسلمين\*.

وربما يثير التداخل بين الجماعات المختلفة، والتحولات التي تطرأ على أفكار أعضائها، طبيعة الدور الذي أصبحت تلعبه السجون فيما يمكن تسميته "بإعادة

التنشئة" حيث تتحول لأماكن للتجمع واللقاء والحوار، ومراجعة استراتيجية الجماعات بعد كل ضربة أمنية تتعرض لها، وهي تعد بذلك إحدى الوسائل الجديدة للتجنيد، ولبث الروح الجماعية بين مختلف الأعضاء.

وبدل على ذلك أن التشكيل الجيني للجماعات الإسلامية التي ظهرت في السبعينيات نما في المعتقلات والسجون التي ضمت أعضاء وقيادات الإخوان المسلمين في الستينيات وهو ما أسفر عن قيام البعض منهم بتأسيس جماعات جديدة عقب الخروج من السجن لتأخذ منهجاً سياسياً مغايراً للمنهج الذي سارت عليه جماعة الإخوان، وتعد حالة شكرى مصطفى مؤسس "جماعة المسلمون" نموذجاً بارزاً على ذلك، هذا فضلاً عن التحولات التي طرأت على أعضاء بعض الجماعات الأخرى - داخل السجون أيضاً - والتي سبقت الإشارة إليها.

(٤) وأخيراً، فإن أسلوب "التجنيد" لهذه الجماعات اعتمد في الأساس على نور العبادة إلى جانب عامل القرابة والصداقة، وإذا كان العاملان الآخرين يعتبران من الدوائر المفلقة نسبياً، إلا أن الوسيلة الأولى وهي نور العبادة أي "المساجد" كانت من أكثر طرق التجنيد فعالية على المستوى القاعدي.

## الأبعاد والأصول الاجتماعية

انتمى معظم أعضاء هذه الجماعات إلى الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى: من نوى الأصول الريفية حديثة الاستيطان بالمدن، ويمثل أغلب هؤلاء الأعضاء الجيل الأول من مهاجري الريف إلى المدينة وتوضح المؤشرات الخاصة بالتوزيع المهني والجغرافي لهذه الجماعات تفاصيل هذا البعد الاجتماعي، فمعظم أعضاء هذه الجماعات هم من الشباب المتعلم تعليماً مديناً حديثاً، كما كانت أعلى نسبة من الطلبة وأدناها من الفلاحين، فأغلب أعضاء جماعة الفنية العسكرية على سبيل المثال كانوا من طلاب خريجي كليات الطب والهندسة والفنية العسكرية، وكان من بينهم بعض الضباط، كما كانوا من أبناء موظفي الدولة وصغار ومتوسطي الملاك في الريف والمدن، وينطبق نفس

الشيء على أغلب أعضاء الجماعات الأخرى (التكفير والهجرة، والجهاد).

ويعكس التوزيع الجغرافى نفس المعنى فتركز وجود هذه الجماعات فى المدن الكبرى وخاصة فى العاصمة فى المناطق التى يطلق عليها هوامش المدن، وهى ظاهرة ملحوظة فى محافظتى القاهرة والجيزة حيث الوجود المكثف يقع فى مناطق مثل المطرية والزيتون وروض الفرج وعين شمس والزواية الحمراء، والتى تعد من أكثر الأماكن التى تجمع المهاجرين من الريف، وفى الجيزة كان التركيز فى مناطق مشابهة مثل بولاق الدكرور ومنطقة الهرم، أى أنها مناطق تعرف العمران العشوائى والتكدس السكانى ونقص الخدمات، وبالتالي التدنى الواضح فى مستويات المعيشة.

أما مركز الثقل الجغرافى الآخر للجماعات الإسلامية فهو فى صعيد مصر، وخاصة فى العواصم الريفية، ويرجع ذلك أيضاً إلى الأوضاع الاجتماعية، حيث تعاني تلك المناطق من درجة تأخر ملحوظة عن باقى أنحاء الجمهورية، ويظهر ذلك من خلال تدنى مستويات المعيشة، وسيادة نمط مغلق من الثقافة تسود فيه العادات والتقاليد الجامدة التى يعرفها صعيد مصر منذ قرون بعيدة، ويضاف إلى ذلك الاتساع الذى شهدته العواصم الريفية مثل أسيوط والمنيا وفتح كليات جامعية جديدة بها، مما جعلها أكثر عرضة لعوامل عدم الاستقرار الاجتماعى.

ومن هنا يصنف كثير من الباحثين جماعات العنف السياسى الإسلامى كحركات "احتجاج اجتماعى حضرية" تعبر عن أزمة الطبقة الوسطى الصغيرة، فكما يشير "هاينبوش": (إن ظهور جماعات العنف الإسلامية هو انعكاس لتراكم مجموعة من الأسباب التى ترجع إلى التغيير الاجتماعى السريع غير المتوازن) ويقر ذلك من خلال مؤشرين أساسيين: الأول، هو التحضر الواسع الذى نقل أعداداً هائلة من الريف إلى المدن بدرجة تفوق قدرة القطاع الاقتصادى الحضرى على أن يستوعبه، وهو ما ولد لدى هؤلاء المهاجرين درجة عالية من الإحباط الاجتماعى والشعور بالاغتراب، أى أنه أدى فى النهاية إلى ما يعرف بأزمة "هوية" بسبب عوامل التهميش التى يتعرضون لها فى المدن، واستعدادهم بالتالى للانخراط فى حركات الاحتجاج والرفض والثانى، خاص



بمشاكل السياسة التعليمية التي تخرج سنوياً فائضاً ضخماً من خريجي الجامعات أصحاب المؤهلات الدراسية العليا الذين لا تستوعبهم التنظيمات الاقتصادية مما جعل الجامعات بدورها تشكل أرضاً خصبة لحركات المعارضة، وأصبح النظام التعليمي نفسه مولداً محتملاً للعنف حيث تزداد درجة الوعي لدى المتعلمين - خاصة الجامعيين - بون أن تصاحبها قدرة موازنة من النظام السياسى على أرضاء المطوحات الاجتماعية التي تزداد بحكم التعليم<sup>(٥٥)</sup>.

وبهذا المعنى فإن جماعات العنف السياسى الإسلامى ظهرت كتعبير عن الاحتجاج الاجتماعى المرتبط بإحباطات الطبقة الوسطى خاصة فى شرائحها الدنيا، التى تعاني الكثير من عوامل القلق والتذبذب وعدم التحديد بسبب عوامل التغيير والحراك التى تمر بها والتى تجعلها دائماً فى وضع عدم استقرار اجتماعى<sup>(٥٦)</sup>، ومن هنا فإن انتماء أعضاء الجماعات الإسلامية اجتماعياً إلى هذه الطبقة يعكس هذا الاضطراب، حيث عبروا عن الطبقة الدنيا القادمة من الريف فى مرحلة انتقالية إلى الطبقة الوسطى الدنيا الحضرية وهى بذلك تكون مؤهلة أكثر من غيرها للتعبئة السياسية والتمرد<sup>(٥٧)</sup>.

### ثالثاً : موقف النظام من جماعات العنف

ارتبطت الأساليب المختلفة التى لجأ إليها النظام فى عهد الرئيس السادات فى مواجهة جماعات العنف، بطبيعة إدراكه لهذه الظاهرة، والتى عكستها الخطب السياسية للسادات خاصة مع بداية ظهور أول جماعة فى عام ١٩٧٤ حيث مال إلى التقليل من شأن هذا التحدى رغم ما انطوى عليه من عنف مباشر ضد السلطة، فأشار إليها بقوله: (إنها "موجة" فكما ظهرت فى أوروبا موجة الهيز بعد الحرب العالمية الثانية كذلك عندها، ولكن بسبب عمق التدين فى منطقتنا ظهرت الموجة هنا فى شكل العودة إلى الشعوذة الدينية، أنا لا أسميها تديناً، بل شعوذة دينية)، كذلك فقد حمل هذا الإدراك ربطاً للظاهرة بالعناصر الخارجية فكما أشار: (طبعاً هناك محركون من الخارج،

فقضية الكلية العسكرية محركها شخص من خارج مصر هو صالح سرية(٥٨).

والملاحظة الهامة هنا أن الإدراك المبكر للسادات لطبيعة التحدى سعى لإرجاعه إلى العنصر الدينى - بالمعنى الضيق - بما يعنى تقييب العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، ويبدو أن هذا الإدراك لم يتغير كثيراً بعد ظهور "جماعة المسلمين" فى عام ١٩٧٧، إذ أشار إلى أن وجود هذه الجماعات أمر طبيعى فى كل دولة حيث يوجد متعصبون فى كل مكان. ووفق قوله: (إن النوع الجديد من الإخوان المسلمين يطلق عليه اسم المنظمات الإسلامية، وهذه المنظمات تتسم بالتعصب الشديد لدرجة أنهم بدأوا بقتل وزير الأوقاف السابق وهو رجل مسلم مثلهم، إنهم ليسوا فقط ضد المسيحيين بل إنهم ضد الحكومة وقد تمت محاكمتهم وإعدام اثنين منهم.. إن لدينا ذلك ولكن هذا أمر طبيعى فى كل دولة يوجد بها متعصبون فى هذا الجانب أو ذاك).

واتسم الخطاب الذى استخدمه السادات فى مواجهة تحدى جماعات العنف بالمرابحة بين أسلوب التهديد المباشر تارة، ومحاولة النصح تارة أخرى فضلاً عما انطوى عليه أحياناً من "سخرية" من أفكار هذه الجماعات ومنهجاً فى فهم "الدين(٥٩)". ولكن ثمة ملاحظات أساسية حول خطاب السادات الموجه للجماعات الإسلامية فى هذا السياق:

(١) ليس هناك دليل على أن التهديد المباشر الذى لجأ إليه بصورة متكررة خاصة فى أعقاب تزايد حوادث العنف - قد أدى إلى ردع هذه الجماعات، كان أبرز دليل على ذلك هو تزايد نشاطها، بل وظهر جماعات أخرى جديدة(٦٠)، وربما أدى هذا الأسلوب إلى فتح المجال أمام العنف والعنف المضاد من ناحية، كما أعطى الأولوية للمعالجة الأمنية من ناحية أخرى.

(٢) إن "النصح" الذى لجأ إليه السادات كأسلوب آخر فى خطابه الموجه لجماعات العنف استند إلى مفهوم "السلطة الأبوية" بما تعنيه من ترسيخ لمفاهيم الطاعة والولاء فى الثقافات التقليدية، فضلاً عن إخضاع العلاقة بين الحاكم والمحكومين لمعايير

العلاقة السلطوية للأب على الأبناء. والواقع أن هذه النزعة لدى السادات لم تقتصر على توجهه ناحية الجماعات الإسلامية، وإنما شكلت عنصراً أساسياً من بنية خطابه السياسي بشكل عام، والذي حرص دائماً على استهلاله بعبارة "أبنائي وبناتي" (٦١).

بعبارة أخرى عكست هذه المرحلة نوعاً من الممارسة "الأبوية" للسلطة وقدم السادات نفسه باعتباره "رباً للعائلة المصرية" بحيث اعتبر أن أى خلاف فى الرأى هو خروج عن القيم التى تفرضها العلاقة العائلية، وإذا كانت هذه الممارسة، بما تحمله من مضمون قيمى، تتناقض جديراً مع المفاهيم السياسية الحديثة للمواطنة، وتتعارض مع فكرة التعددية السياسية والتحول الديمقراطى الذى قاده النظام، فإن لجوء السادات إلى تكرار نفس الخطاب "الأبوى" فى تعامله مع هذا النوع بالذات من المعارضة السياسية الذى مثلته الجماعات الإسلامية بمنحائها العنيف، كان لابد وأن يحمل الكثير من السلبيات، فضلاً عن تقليله من شأن التحدى الذى واجهه.

(٢) إن خطاب السادات الموجه إلى الجماعات الإسلامية حمل تناقضاً جوهرياً بين التوجه "الدينى السياسى" والتوجه "العلمانى"، بحيث أثر على مصداقيته فى كلا الاتجاهين، فقد احتل الدين مكاناً بارزاً فى خطابه وتوجهه السياسى، بحيث جعل الرؤية السياسية تختلط بالمضمون الدينى وهو ما يتعارض مع الاتجاه العلمانى. إذ أن كلا الاتجاهين يقدم بالضرورة تصوراً متكاملأ يتحدد فى إطاره سلوك الفرد والمجتمع والنظام السياسى، وكلاهما مغاير للآخر. وقد ترتب على التوجه الأول خلق معايير دينية - سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة - للحكم على مدى التزام النظام بترجمة هذا التوجه إلى سياسات وتشريعات تتعدى مستوى الخطاب ومفهوم "التدين الفردى".

وفى هذا السياق كانت أشد معارضة سياسية للنظام هى المعارضة ذات الاتجاه "الدينى". وفى المقابل فقد أدى عنف المعارضة السياسية الإسلامية فى مواجهة النظام، إلى لجوءه لخطاب مغاير فى مواجهتها، يؤكد على ضرورة الفصل بين "الدين والسياسة"، وهو ما رده مراراً فى تطبيقه على حوادث العنف التى قامت بها الجماعات

الإسلامية (٦٢) ، مما أوقعه فى تناقض واضح، وعكس الخطاب السياسى للسادات جانباً هاماً من سياسة الدولة إزاء الجماعات الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بالمواجهة الأمنية، حيث تمتثلت هذه السياسة جنباً إلى جنب مع تصاعد حدة لغة الخطاب، والتي ارتبطت بدورها بتزايد أعمال العنف وتوالى ظهور جماعات جديدة بعد جماعة شباب محمد أو "الفنية العسكرية"، متعلّقة فى «جماعة المسلمون» أو "التكفير والهجرة"، ثم تنظيم الجهاد. وصدرت أحكام بإعدام معظم قيادات هذه الجماعات، فضلاً عن اعتقال بعض أعضائها. وإن كانت هذه المواجهة الأمنية لم تتخذ طابعاً واسعاً قياساً بالمواجهة التي تمت مع التنظيم الأخير بعد إقدامه على اغتيال الرئيس السادات فى أكتوبر ١٩٨١.

يتضح مما سبق المحدودية التي اتسمت بها معالجة النظام لظاهرة العنف والجماعات المعبرة عنه حيث قامت على تصور إمكانية إخضاع العامل الدينى لمقتضيات الصراع السياسى وتوظيفه بما يخدم استقرار النظام. وعلى الرغم من التحدى الذى مثّله جماعات العنف أمام هذا التصور، إلا أنه لم يؤد إلى تغير جوهري فى موقف النظام، وهو الأمر الذى انعكس فى النهاية على فعالية مواجهته لهذا التحدى.

## الفصل الثالث

# النظام والمواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية

لم تقتصر الاستراتيجية التي اتبعها النظام في مواجهة المعارضة الإسلامية بشقيها السياسي والعنيف على أساليب وسياسات المواجهة المباشرة، وإنما امتدت إلى مجالات عديدة في محاولة لاحتواء هذه المعارضة وتحييدها أو مواجهتها بشكل غير مباشر.

ويتناول هذا الفصل مجالات المواجهة غير المباشرة بين النظام والمعارضة الإسلامية وأثرها على تطور موقف كل من الجانبين إزاء الآخر.

## أولاً: أبعاد ومجالات المواجهة

شملت مجالات المواجهة غير المباشرة التي لجأ إليها النظام في إطار استراتيجيته لتحييد المعارضة السياسية الإسلامية العديد من المؤسسات والهيئات هي: الأزهر، والمساجد الأهلية، والطرق الصوفية، والإعلام، والتعليم.

## (١) المؤسسة الدينية الرسمية

إذا كانت سياسة النظام في عهد السادات تجاه المؤسسة الدينية الرسمية ممثلة في الأزهر تعكس في جانب منها استمراراً للسياسة التقليدية للسلطة التي تسعى للحصول على دعم وتأييد هذه المؤسسة في مجال السياسات المختلفة، فإنه يمكن النظر إليها أيضاً في إطار استراتيجيته لاحتواء المعارضة الدينية، حيث شكلت إحدى ركائز هذه الاستراتيجية.

وتعتبر سياسة النظام تجاه الأزهر عن رؤيته للدور الذي يمكن أن يؤديه، والذي لا يقف عند حدود الدور الديني وإنما يتجاوزه إلى المجال السياسي سواء على

الصعيد الداخلى أو الخارجى، وإن كان الدور الأخير محكوم بعدم خروجه عن الإطار العام الذى تحدده الدولة، ويتمحور الدور السياسى للأزهر وفقاً لهذه الرؤية حول محورين أساسيين: الأول هو دعم سياسات النظام واعطاؤها نوعاً من الشرعية الدينية. والآخر يتلخص فى دورة فى التعبئة الجماهيرية لهذه السياسات.

ولا تختلف رؤية النظام للدور السياسى للأزهر فى عهد السادات عن رؤية سلفه حيث هدفت الإجراءات والقوانين التى اتخذها عبد الناصر فى هذا المجال، ومن ذلك ضم الوقف الأهلى، وإلغاء المحاكم الشرعية، فضلاً عن إصدار قانون إعادة تنظيم الأزهر فى عام ١٩٦١، إلى إخضاع هذه المؤسسة لهيمنة الدولة حرصاً على توجيه الدور السياسى لها بما يتفق ورؤية النظام وتصوره لهذا الدور، ولم يقدم السادات على إجراء أى تغيير أو تعديل جوهري على الخطوات السابقة، مما يعكس الاستمرارية والتشابه فى رؤية كل منهما للدور السياسى للأزهر، وربما تقع مساحة الاختلاف فى درجة السيطرة على هذه المؤسسة، وتوجيه دورها بما يخدم الأهداف السياسية للعهدين.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن قانون تنظيم الأزهر لاقى قدراً من المعارضة من قبل بعض علماء الدين فى بداية عهد السادات وأبرزهم الشيخ عبد الحليم محمود وهى معارضة بدأت منذ أن كان وزيراً لشؤون الأزهر (١٩٧١ - ١٩٧٣) حيث تقدم بعدد من الاقتراحات من أجل تعديل بعض مواد القانون واستمرت هذه المعارضة حتى بعد تعيينه شيخاً للأزهر فى عام ١٩٧٣، كما اعترض على القرار الجمهورى الذى أصدره السادات برقم ١٠٩٨ والخاص بتنظيم شؤون الأزهر، رغم موافقة وزير الأوقاف عليه حينئذ وهو الشيخ عبد العزيز عيسى. ووصلت معارضة الشيخ عبد الحليم محمود إلى حد تقييم استقالته، وتركز اعتراضه الأساسى على القرار فى أنه يجعل الأزهر تابعاً بشكل كامل لوزير شؤون الأزهر، الأمر الذى يشكل قيداً عليه كما أنه لم يمنح وزير شؤون الأزهر نفوذاً وزارياً مطلقاً. وفى المقابل تقدم الشيخ عبد الحليم محمود بمشروع قانون لتعديل بعض أحكام قانون إعادة تنظيم الأزهر كان أهم ما جاء فيه هو: المطالبة بمنح شيخ الأزهر جميع السلطات المخولة للوزير، وإلغاء منصب وزير شؤون الأزهر، وإسناد تمثيل مؤسسة الأزهر فى مجلس الوزراء إلى شيخ الأزهر

بدلاً من وزير شؤون الأزهر<sup>(٦٣)</sup>.

وقد استجاب الرئيس السادات لاقتراح الشيخ عبد الحليم محمود وصدر القرار الجمهوري رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥ والذي نص في مادته الأولى على أن (شيخ الأزهر هو الإمام الأكبر وصاحب الرأي في كل ما يتصل بالشؤون الدينية)، وأكدت مادته الثانية على أن يكون لشيخ الأزهر بالنسبة للأزهر وهيئاته والعاملين بها - عدا جامعة الأزهر - جميع الاختصاصات المقررة للوزير، أما بالنسبة لجامعة الأزهر فتكون له الاختصاصات المقررة في القانون رقم ١٠٢ لسنة ١٩٦١. ورغم أن هذه التعديلات لم تمس جوهر القانون الخاص بتنظيم الأزهر إلا أنها عكست حرصاً شديداً من جانب الرئيس السادات على إرضاء هذه المؤسسة.

فقد سعى السادات منذ بداية حكمه إلى استمالة الأزهر وعلمائه وهو ما ظهر من خلال تأكيد على دور الأزهر التاريخي في مجال الدفاع عن الإسلام في مصر والعالم الإسلامي، وأشار إليه في خطبه السياسية، باعتباره من أعرق الجامعات الإسلامية والذي ناضل طوال ألف عام لكي يحفظ الرسالة الإسلامية والإسلام قوته ومقوماته ولو لا دفاعه عن الإسلام - وفق تعبير الرئيس - "لضاع الإسلام"، كما أشار إلى أنه أحد الأسباب التي تجعل مصر مقصد جميع المسلمين بعد مكة والمدينة إذ أنه يعتبر القبة الثانية بعدهما، واستمر السادات في التأكيد على هذا الدور التاريخي للأزهر خاصة خلال السنوات الثلاث الأخيرة من حكمه وهي السنوات التي شهدت توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية ومقاطعة الدور العربية لمصر رداً على هذه السياسة فضلاً عن تعليق عضويتها في المؤتمر الإسلامي حيث أشار إلى: (أنه لا يمكن للأمة العربية أن تعمل بنون مصر وأزهر مصر، وملايين الدولارات العربية إن تبني ما يماثل الأزهر)<sup>(٦٤)</sup>.

وارتبطت رؤية السادات للأزهر برؤيته لدور رجال الدين وتأكيد على أهميته، وتوافق ذلك بصفة خاصة مع شعار "تولة العلم والإيمان" الذي رفعه حيث أشار إليهم باعتبارهم "حفظة رسالة الإيمان" الذين يقع على عاتقهم مهمة مواجهة الانحراف في فهم الدين وذلك (بمنشر القيم الإسلامية وتعريف الأجيال بالدين الصحيح)<sup>(٦٥)</sup>.

واتجه السادات فى إطار هذه السياسة إلى استقطاب عدد من رجال الدين، وسعى إلى تقديمهم مناصب هامة فى المؤسسة الدينية. ومن أمثلة ذلك ترقية الشيخ موسى لاشين - رغم ما عرف عنه من آراء دينية متشددة - من خطيب لأحد مساجد القاهرة، إلى عميد كلية أصول الدين بالأزهر. كما عين الشيخ "محمد الغزالي" الذى كان عضواً فى الإخوان المسلمين، لمنصب نائب وزير الأوقاف، وربما تصور السادات أنه بهذه التعيينات سينجح فى تحييد القوى الإسلامية المعارضة وخاصة "جماعات العنف" من خلال احتواء الرموز الدينية المتشددة وجذبها لصفوف المؤسسة الدينية الرسمية<sup>(٦٦)</sup>.

ولكن الملاحظة الأساسية فى هذا المجال هى أن تأكيد السادات على دور رجال الدين اقترن بطبيعة هذا الدور حيث اعترف عندما كان فى صالح النظام ويخدم أهدافه، ثم لجأ إلى تحجيمه عندما تجاوز هذه الحدود، ويبدو ذلك واضحاً من خلال المقارنة بين موقف السادات من "رجال الدين" فى السنوات الأولى لحكمه، وموقفه منهم فى المرحلة الثانية وبالأذات منذ عام ١٩٧٧ وهى السنوات التى شهدت بدايتها تزايد أحداث "الفتنة الطائفية" وتساعد حدة العنف السياسى والاجتماعى من قبل الجماعات الإسلامية، وهى كلها عوامل أدت إلى زيادة التوتر بين النظام والقوى الإسلامية، وهو ما أدى إلى تحول ملحوظ فى موقف السادات، حيث اتجه إلى تقييد دور رجال الدين من خلال ترديد مقولة (لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة)<sup>(٦٧)</sup>. ومن هذا المنطلق حث على التنبيه بعدم استخدام المساجد والكنائس إلا فى العبادة فقط، ووفقاً لعبارته (لا المساجد ولا الكنائس وجدت للاستغلال السياسى)، ومن ثم فإن (اشتغال عالم الدين الإسلامى أو المسيحى بالسياسة وفق هذا الموقف الجديد للسلطة قد يوجب عليه ترك منصبه).

وفى إطار سعى السادات لتحجيم هذا الدور عمد إلى اتخاذ بعض الإجراءات القانونية التى تضمن تقييد النشاط السياسى لرجال الدين<sup>(٦٨)</sup>، وقد حمل هذا الموقف تناقضاً ملحوظاً مع موقفه السابق حيث عمد إلى إفساح المجال واسعاً أمامهم للعب دور فى المجال السياسى والاجتماعى باعتبار أن "الدين" هو أحد الركائز الأساسية للمجتمع المصرى وللنظام الحاكم، ثم سعى بعد ذلك إلى تقليص هذا الدور أو على



الأقل تحجيمه بدعوة ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، وهو تناقض ظل من إحدى السمات الرئيسية التي حددت ملامح السلوك السياسى للنظام فى عهد السادات فى هذا المجال.

## الأزهر وتبرير سياسات النظام

عمد السادات إلى توظيف دور الأزهر، فى دعم سياسات النظام وإعطائها نوعاً من الشرعية الدينية فى مواجهة القوى السياسية المعارضة سواء اتخذت طابعاً دينياً أو غير دينى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أكد السادات على الدور التعبوى للأزهر الذى شكل إحدى أنواته السياسية لتعبئة الجماهير لقبول قرارات السلطة وسياساتها فى المجالات المختلفة<sup>(٦٩)</sup>.

وشكلت هذه الرؤية استمرارية فى الخط السياسى الذى تبناه النظام منذ ١٩٥٢ فى تعامله مع مؤسسة الأزهر، وربما كان أحد الأسباب التى ساعدت على الحفاظ على هذه الاستمرارية هو الموقف المؤيد الذى اتخذته الأزهر من نظام ثورة يوليو والذى يعتبر عهد السادات إحدى حلقاته، إذ لم تشكل هذه المؤسسة وعلماؤها عنصر تهديد له يعكس الإخوان المسلمين الذين شكلوا جماعة دينية سياسية منظمة منذ أواخر العشرينات ولعبوا دوراً هاماً فى الحياة السياسية المصرية، ومثلوا عنصر التحدى الرئيسى لأى نظام سياسى، وقد كان الصدام المبكر مع هذه الجماعة هو أحد الأسباب الرئيسية التى دعت النظام إلى تقوية علاقاته بالأزهر، وقد استفاد فى ذلك من الخلافات القائمة بين بعض رجاله وبين الإخوان المسلمين حول تفسيرهم ورؤيتهم لنور الإسلام فى المجتمع، على الرغم من أن كثيراً من الأزهرين كانوا أعضاء بجماعة الإخوان المسلمين<sup>(٧٠)</sup>، وقد اتجه عدد كبير من رجال الأزهر إلى تأييد ثورة يوليو والهجوم على الإخوان باعتبارهم يعملون ضد النظام وفى مقدمتهم شيخ الأزهر حينئذ محمد الخضر حسين\* الذى وصفها بأنها (أعظم انقلاب اجتماعى مر بمصر منذ قرون لأنه الانقلاب الوحيد الذى ينشد لمصر النظام لتتمكن من الاستقرار عليه والاستمرار فيه للأبد)<sup>(٧١)</sup>.

وقد يرجع هذا الموقف المؤيد الذي اتخذه الأزهر من الثورة في بدايتها إلى عاملين: الأول، هو عدم انطلاقها من أيديولوجية سياسية واضحة المعالم أولها موقف محدد من موقع الدين في الحياة السياسية والاجتماعية بحيث تثير عداً مع المؤسسة الدينية، والآخر، يتعلق بالمكاسب الشخصية التي حققها عدد كبير من علماء الأزهر خلال الفترة السابقة للثورة من خلال تحالفهم مع الملك والإنجليز وهو ما أضعف موقفهم<sup>(٧٢)</sup>.

ومن هذا المنطلق عمل الأزهر على تأييد العهد الجديد الذي بدأ بتولى الرئيس السادات للحكم في ١٩٧٠ وكان أول مظهر لهذا التأييد هو البيان الذي أصدره المجلس الأعلى للأزهر برئاسة الشيخ محمد الفحام مؤيداً للإجراءات التي أقدم عليها السادات في ١٥ مايو ١٩٧١ باسم "ثورة التصحيح" حيث اعتبرها (خطوة تأتي من أجل كفالة الحريات للوطن والمواطنين وسيادة القانون وبناء الدولة الجديدة)<sup>(٧٣)</sup>، كما حرصت مجلة "منبر الإسلام" في ذكرى ثورة التصحيح على إصدار مجموعة من المقالات المؤيدة لها من منطلق إسلامي لإضفاء شرعية دينية عليها<sup>(٧٤)</sup>.

وفي المقابل لجأ السادات إلى تدعيم علاقته بالأزهر لضمان ولاء هذه المؤسسة للحكم، فلم يكتف بعد تشكيل الحكومة التي رأسها بنفسه في عام ١٩٧٣ إلى تعيين شيخ الأزهر كما هي العادة وإنما عمد إلى خلق وظيفتين دينيتين جديدتين في إطار نفس المؤسسة الدينية وهما: وزير الدولة للشؤون الدينية، ومنصب وزير الأوقاف، وكان ذلك مؤشراً على الأهمية التي يوليها السادات للمؤسسة الدينية وحرصه على إبقائها تحت سيطرة الدولة ورقابتها<sup>(٧٥)</sup>.

وقد انعكست هذه العلاقة على الدور الذي لعبه الأزهر في تبرير سياسات النظام وتدعيمها سواء على صعيد القضايا الداخلية أو الخارجية. وتمثلت أهم هذه القضايا داخلياً في التوجهات الاقتصادية الجديدة والموقف من اليسار، والمواجهة مع قوى المعارضة الإسلامية، وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وخارجياً في سياسة المصالحة مع إسرائيل، وعلاقة مصر بالول العربيه بعد توقيع المعاهدة المصرية الإسرائيلية.

## الأزهر والقضايا الداخلية

### التوجهات الاقتصادية الجديدة والموقف من اليسار

لم يحل الموقف المؤيد الذي اتخذه الأزهر من السياسات الاشتراكية في عهد عبد الناصر دون اتخاذه نفس الموقف من سياسات التحول الاقتصادي في عهد السادات باسم "الانفتاح"<sup>(٧٦)</sup>، بل وجدت هذه السياسة من يدافع عنها من داخل المؤسسة الدينية باعتبارها ذات أساس إسلامي، وقد تولت مجلة "منبر الإسلام" نشر المقالات المؤيدة للسياسة الاقتصادية الجديدة<sup>(٧٧)</sup>.

وفي نفس السياق اتخذ الأزهر موقفاً مؤيداً للنظام في مواجهته لقوى المعارضة اليسارية، خاصة بعد أحداث ١٧ و ١٨ يناير.

وتعتبر هذه الأحداث من الأحداث الهامة التي أثارت قلقاً كبيراً لدى النظام في عهد السادات، الذي لجأ إلى استخدام عامل الدين كإحدى الأدوات السياسية لمواجهة قوى اليسار التي اعتبرها المسئول الأول عن هذه الأحداث، وقد لجأ مرة أخرى إلى رجال الدين للحصول على دعمهم إزاء ما تصوره بأنه الخطر المباشر الذي يهدد استقرار نظامه ويعطل سياساته في المجال الاقتصادي والاجتماعي، وبدا ذلك من خلال لقاءاته في نفس العام مع رجال الدين (الإسلامي والمسيحي) فضلاً عما جاء في خطبه السياسية للتأكيد على أهمية عنصر الإيمان في بناء المجتمع، ومطالبته للقائمين على الشؤون الدينية في المجتمع بضرورة المساهمة في إيجاد أسلوب عصري لإدخال القيم الدينية والإيمان في نفوس النشء منذ بداية حياتهم وإلى الجامعة<sup>(٧٨)</sup>.

وقد لعب الأزهر دوراً لدعم النظام في مواجهة هذا التحدي حيث اجتمع المجلس الأعلى لشؤون الأزهر برئاسة الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهر وقتئذ، في أعقاب شجب السادات لأحداث يناير وانتهى إلى توجيه بيان إلى مجلس الشعب أخذ فيه بتفسير السلطة لهذه الأحداث حيث أشار إليها باعتبارها (من أعمال الشغب والتخريب التي قامت بها فئة من الفوغاء اليساريين)<sup>(٧٩)</sup> كما حرص الشيخ عبد الحليم محمود

فى خطبة الجمعة التالية للأحداث على التتيد "بالشيوعيين" الذى وقفوا وراء الأحداث. كما عمل المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية على إصدار كتاب فى نفس الاتجاه ضمنه تبرير السادات للأحداث، كما أعلن تجديد "بيعته" للنظام القائم مستكراً أحداث العنف التى وقعت فى ١٨ و ١٩ يناير (٨٠).

وفى نفس الإطار اتجه الشيخ محمد متولى الشعراوى وزير الأوقاف فى ذلك الوقت لشجب نفس الأحداث من منطلق دينى، وعزاها إلى غياب أحكام الشريعة الإسلامية وعدم الأخذ بها (٨١).

وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن دعم الأزهر ورجاله لموقف السادات وسياساته إزاء قوى اليسار لم ينبع من التحدى الحظى الذى فرضته تلك الأحداث وإنما شكل ركيزة أساسية وظفها السادات طوال السبعينيات وقيل اندلاع مظاهرات يناير، لشن هجوم على اليسار عبر أجهزة الإعلام والمؤسسة الدينية الرسمية ممثلة فى الأزهر، معتمداً فى ذلك على فتوى سابقة للشيخ عبد الحليم محمود تشير إلى أن (الشيوعيين ملحون لا ينتمون إلى الجماعة الإسلامية) (٨٢)، وفى هذا السياق أعلن السادات بأنه لن يولى لأحد منهم منصباً مهماً فى الدولة (٨٣).

ولا شك أن اعتماد الرئيس على هذه الفتوى يعد نموذجاً مباشراً لاستخدام السلطة الدينية من خلال رجال الدين، لتبرير سياسات بعضها.

## الموقف من جماعات العنف

إزاء ما شهدته سنوات السبعينيات من تصاعد لأعمال العنف من قبل الجماعات الإسلامية وبالتحديد منذ عام ١٩٧٤، ثم قيام إحدى هذه الجماعات (التكفير والهجرة) بقتل الشيخ محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف الأسبق فى عام ١٩٧٧. لجأ النظام مرة أخرى إلى المؤسسة الدينية الرسمية لحثها على الوقوف فى وجه تيار العنف الإسلامى، ودعم سياساته فى مواجهة هذا التحدى الذى شكل تهيداً لاستقرار النظام. ويبدو أن هذا التوجه انطلق من اعتبارين: الأول، هو عدم نجاح سياسة النظام فى الاعتماد على الإخوان المسلمين كقوة سياسية إسلامية (معتدلة) لصد أو تحجيم

تيار العنف الذي تمثله الجماعات الإسلامية (المتشددة)، فهي في كل الأحوال وعلى الرغم من محاولات الاحتواء التي بذلها السادات معها لتحديد لها إلا أنها لم تكن قوى خاضعة في النهاية لسيطرة النظام بل إنها بدأت تدريجياً تأخذ موقع المعارضة تجاه الكثير من سياساته. والآخر، يتلخص في رغبة السادات في الارتكاز على الأزهر بلورة موقف من هذه الجماعات يدعم سياسات النظام في مواجهتها وتبريرها بون أن يفقد رافده الديني في الشرعية\*.

ومن هذا المنطلق حرص السادات على أن يصف أفكار ونشاط الجماعات الإسلامية التي تتخذ من العنف وسيلة أساسية لصراعها مع النظام بأنها تمثل (انحرافاً عن الفهم الصحيح لجوهر الدين الإسلامي)، ووفقاً لهذا التصور أصدر مجموعة من التوجيهات تقوم من خلالها المؤسسات الدينية ورجال الدين بدور أساسي لتقديم (المفهوم الصحيح للدين) وكجزء من استراتيجيته المضادة في مواجهة الجماعات الإسلامية المختلفة. وتمثلت هذه التوجهات التي أشرفت عليها وزارة الأوقاف في إطلاق نشاط الجمعيات الدينية المختلفة في إطار خطة قومية يضعها قطاع الشؤون الدينية، ووضع خطة لتنشيف الشباب دينياً، وتشكيل لجنة مشتركة من القطاعين الديني والإعلامي لربط المجتمع بالدين ربطاً يتفق والمرحلة القادمة. هذا مع تنظيم دورات تدريبية لإعداد الواعظ الديني المتخصص، فضلاً عن إعداد وحدات متنقلة لنشر الدعوة الإسلامية في الهيئات الاجتماعية المختلفة (النوادي، النقابات، المصانع، وأماكن التجمعات الجماهيرية) في مختلف المحافظات<sup>(٨٤)</sup>.

وإذا كانت هذه التوجهات تعطي بعض الملامح العامة للدور الذي لعبته المؤسسات الدينية وعلمائها في مواجهة جماعات العنف إلا أنه تبقى مجموعة من الملاحظات الأساسية في هذا المجال، يمكن تلخيصها حول الآتي:

**أولاً:** إنه على الرغم من عدم وقوف هذه المؤسسات وأهمها الأزهر موقف المعارضة من توجهات النظام ومن الدور الذي أراد له أن يلعبه في هذا السياق إلا أن ذلك لم يكن يعكس ولأء كاملاً من قبل هذه المؤسسات للنظام، وخاصة من جانب رجال الدين وعلى رأسهم شيخ الأزهر نفسه وقتئذ الشيخ عبد الحليم محمود،

وقد بدا ذلك بوضوح من خلال موقفه من (جماعة التكفير والهجرة) المسنولة عن اغتيال الشيخ محمد حسين الذهبي، حيث تباطأ في الإعلان عن رأى "الأزهر" في القضية المنظورة لهذه الجماعة أمام إحدى المحاكم العسكرية، مما اضطر الأخيرة إلى إصدار حكمها بدون صدور رأى رجال الدين\*، وهو ما حدا بالشيخ عبد الطيم محمود بعد ذلك لإصدار بيان يوضح فيه رأى رجال الأزهر إزاء هذه القضية، ولكنه استند فيه إلى التفرقة بين مسألة "القتل"، وقضية "الفكر"، وهو الموقف الذى لم يرض النظام واعتبره تعبيراً عن نوع من المراوغة في إدانة الجماعة، مما حدا به إلى القيام بحملة إعلامية واسعة النطاق شملت عدداً من رجال الدين لتحقيق نفس الغرض واتجهت إلى إدانة الجماعة باعتبار أن أفكارها تتنافى مع مبادئ الإسلام.

وتكرر نفس الموقف الخلافى عندما أصدر الشيخ جاد الحق على جاد الحق مفتى الجمهورية وقتئذ فتوى بخصوص كتاب "الفريضة الغائبة" وهى الوثيقة الأساسية لتنظيم "الجهاد"، حيث لقيت هجوماً مضاداً لها من جانب عدد من علماء الأزهر<sup>(٨٥)</sup> رغم أنها سجلت بعض المآخذ على السلطة فى معرض انتقاداتها لأفكار الكتاب والجماعة المعبرة عنه.

ثانياً: إن هذه المواقف الخلافية لعلماء الدين فى مواجهة أفكار ونشاط جماعات الإسلام السياسى ربما تكشف عن جانب هام من ضعف الاستراتيجية السياسية التى اتبعتها السادات فى مواجهة قوى المعارضة الدينية فى عهده، ويعود السبب الأول لهذا الإخفاق إلى صعوبة التفرقة من الناحية الدينية والعقائبية بين القوى الإسلامية على اختلاف مواقعها سواء خضعت لسيطرة الدولة (كحال المؤسسة الدينية) أو خرجت عنها إلى موقع المعارضة وتحدى السلطة، إذ رغم وجود بعض الخلافات الفقهية والتفسيرية بينها حول الأفكار والمبادئ الإسلامية فضلاً عن اختلاف أهدافها ومصالحها السياسية والتى تحدد

فى النهاية موقف كل منها من السلطة والنظام الحاكم، إلا أنها جميعاً تتطلق من أيديولوجية دينية واحدة يصعب معها الفصل بشكل حاد بين القوى المختلفة المعبرة عنها، ومن هنا فإن اعتماد السادات على إخضاع المؤسسة الدينية ومحاولات احتواء قوى المعارضة السياسية الإسلامية ممثلة فى الإخوان لمواجهة قوى العنف لم يحل دون تزايد حجم جماعاتها وانتشارها، بل ولم يخفف من حدة العنف الذى انتهجته طوال السبعينيات - وحتى نهاية حكم الرئيس - ومما يدل على قصور هذه الاستراتيجية وضعفها ما استشعره السادات من محدودية دور المؤسسة الدينية فى هذا المجال حينما طلب، فى معرض توجيهاته للوزارة الجديدة التى تشكلت فى مايو ١٩٨٠، وزير الأوقاف بإعادة النظر فى عملية الدعوة الدينية مشيراً إلى (أن المساجد والكنائس لم توجد لاستغلالها فى السياسة)<sup>(٨٦)</sup>.

وفى نفس الإطار حث الأزهر على إصدار مجلة جديدة لمواجهة الأفكار الدينية "المتشددة" التى تتبناها الجماعات المعارضة للنظام، وقد عمل الشيخ "محمد عبد الرحمن بىصار" شيخ الأزهر حينئذ على إصدار هذه المجلة فى يوليو ١٩٨١ عن مجمع البحوث الإسلامية تحت عنوان "رسالة الأزهر" كملحق أسبوعى لمجلة "الأزهر"<sup>(٨٧)</sup>، وإن لم يبدُ أنها قد نجحت فى القيام بدور فعال فى هذا المجال حيث توقفت بعد صدور ٤٧ عدداً منها\*.

ثالثاً: إن اعتماد السادات على المؤسسة الدينية ورجال الدين كجزء من استراتيجيته لمواجهة جماعات العنف الإسلامية أوقعه فى كثير من التناقض، حيث اتجه فى البداية واتساقاً مع هذه الاستراتيجية للتأكيد على العامل الدينى وبور المؤسسة الدينية ورجالها فى القضايا السياسية والاجتماعية لإعطاء الشرعية الدينية لسياسات النظام، ثم تناقض مع هذا الاتجاه حينما بدت محدودية هذا الدور أو خروجه أحياناً عن الحدود المتصورة له، إلى التأكيد على ضرورة الفصل بين الدين والسياسة فضلاً عن انتقاده لدور رجل الدين والذى رأى ضرورة اقتصراره

على النواحي الدينية والبعد عن العمل فى مجال السياسة، ويلاحظ أن التغير فى هذا الموقف ارتبط بطبيعة المرحلة ونوع التحدى الذى يواجه النظام من ناحية، وطبيعة الدور الذى قامت به المؤسسة الدينية ورجالها من ناحية أخرى.

## قضية تطبيق الشريعة الإسلامية

فى إطار الإعداد للدستور الدائم لعام ١٩٧١، والذى تضمن نصاً خاصاً بالشريعة الإسلامية، سعى السادات إلى كسب تأييد الأزهر لخطوته فى هذا المجال، وبدا ذلك من خلال حرص اللجنة التحضيرية للدستور على الالتقاء بقيادات الأزهر لعرض مشروع الدستور الدائم عليها قبل ظهوره فى صيغته النهائية، وشجع الأزهر هذه الخطوة إلا أن الصيغة التى وردت بالدستور والمتعلقة بالشريعة الإسلامية باعتبارها مصدراً رئيسياً للتشريع أثارت جدلاً هاماً من جانب عدد من رجال الدين<sup>(٨٨)</sup>، حيث لم تكن تشكل سوى خطوة على طريق تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية من وجهة نظرهم\*.

وعلى الرغم من تأييد المؤسسة الدينية لسياسة النظام فى مجال الشريعة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يكن يعنى عدم ممارستها لضغوط غير مباشرة عليه لدفعه إلى استكمال الخطوة التى اتخذها فى بداية السبعينيات، وقد بدا ذلك واضحاً منذ منتصف السبعينيات وبعد تزايد إلحاح القوى السياسية الإسلامية على مسألة تطبيق الشريعة واستجابة النظام جزئياً لهذا المطلب بإعادة طرح القضية فى مجلس الشعب، إذ نادى شيخ الأزهر وقتئذ الشيخ محمد الفحام بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية على اعتبار أن مصر بلد إسلامى كما دعا مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر لوضع قانون إسلامى من أجل تقنين الشريعة<sup>(٨٩)</sup>.

وتبنى الشيخ عبد الحليم محمود الذى خلف الشيخ الفحام فى عام ١٩٧٣ هذه القضية، ومارس ضغوطاً ملحوظة على مجلس الشعب للإسراع فى تطبيق أحكام الشريعة وعدم تعطيلها أو تطبيقها فى مجال دون آخر حيث أشار إلى: (أنه لا مجال



لاجتهاد البشر فى مسألة يوجد فيها نص شرعى قطعى)، ويوصفه شيخاً للأزهر فقد عمل على تشكيل لجنة عليا لمراجعة التشريعات الوضعية وتعديلها بما يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية وهى اللجنة التى انتهت إلى وضع مشروع قانون الحدود الشرعية فى عام ١٩٧٧.

وفى نفس الإطار عقد بعض رجال الدين وعلى رأسهم الشيخ حسنين مخلوف مؤتمراً فى نفس العام تحت رعاية شيخ الأزهر الشيخ عبد الحليم محمود ضم عدداً من الهيئات وممثلى بعض القيادات الإسلامية لطرح قضية الشريعة الإسلامية، وكان أهم ما نادى به المؤتمر هو سرعة الأخذ بها وإعلان أى تشريع أو حكم يصدر مخالفاً لما جاء به الإسلام.

وعلى الرغم من تبنى الشيخ عبد الرحمن بىصار، الذى تولى الأزهر خلفاً للشيخ عبد الحليم محمود فى عام ١٩٧٨، لوجهة نظر مغايرة فى مجال تطبيق الشريعة الإسلامية حيث لم ير ضرورة لتغيير كافة القوانين وإنما فقط تعديل بعض أحكام القانون التجارى والمدنى فضلاً عن قانون العقوبات، أما بالنسبة لتعديل القوانين الخاصة بالنظام المصرفى فرأى أن تعديلها يجب أن يتم بشكل تدريجى حتى لا يترتب عليها إضرار بالاقتصاد الوطنى<sup>(٩٠)</sup>، إلا أنه فى النهاية كان يعبر - رغم هذه الصيغة المعتدلة التى طرحها فى مجال تطبيق الشريعة - عن الإصرار على ضرورة الأخذ بها بشكل كامل حتى ولو تم ذلك على مدى زمنى أطول ويصورة تدريجية.

ولعل أهم ما تشير إليه هذه الوقائع هو أنه على الرغم من تجنب المؤسسة الدينية وتحاشيها لآى صدام، ومواجهة عنيفة مع السلطة، بل وعلى الرغم من خضوعها لها باعتبارها من المؤسسات الرسمية للدولة، إلا أن ذلك لم يكن يعنى ولاء كاملاً لها، كما لم يؤد إلى تخليها عن بعض قضاياها الرئيسية التى تشكل محوراً رئيسياً لوجودها مثل قضية الشريعة الإسلامية، وربما يختلف شكل طرحها لهذه القضايا ودرجة ممارستها للضغط من أجل تحقيقها تبعاً لطبيعة المرحلة السياسية ومساحة الدور المتاح لها فى الحياة السياسية من ناحية، وطبيعة القيادات التى تتولاها

من ناحية أخرى، إلا أنه في كل الأحوال يظل لهذه المؤسسة رؤيتها الدينية التي من الصعب إخضاعها بشكل كامل لمتطلبات السياسة وحدها. ولا شك أن الظروف الموضوعية التي حكمت تجربة السبعينيات قد قدمت إطاراً أوسع لعمل المؤسسة الدينية. ويرجع ذلك في جانب كبير منه إلى سياسة السادات تجاهها والتي كانت أقل قبضة وسيطرة على تلك المؤسسة من سياسة عبد الناصر في نفس المجال<sup>(٩١)</sup>.

وقد يؤيد هذا الرأي الموقف الذي اتخذته الأزهر من تعديل قانون الأحوال الشخصية الذي تبناه الرئيس السادات، حيث سارع شيخ الأزهر وقتئذ الشيخ عبد الحليم محمود إلى إصدار بيان ندد فيه بهذا القانون وحذر من تطبيقه باعتباره مخالفاً للشرع<sup>(٩٢)</sup>، وهو الأمر الذي حدا بالحكومة إلى تأجيل إقرار القانون الجديد ولم يصدر إلا بعد وفاة الشيخ عبد الحليم محمود في عام ١٩٧٨ حيث صدر في يونيو ١٩٧٩ وقبل انعقاد الدورة البرلمانية الجديدة لمجلس الشعب بثلاثة أيام.

ويكشف جانباً من هذا السلوك إخفاق النظام في الحصول على التأييد المستمر من الأزهر رغم سعيه المتواصل للارتكاز عليه في دعم مواقفه وتبرير الكثير من سياساته.

## الأزهر وقضايا السياسة الخارجية

### المصالحة مع إسرائيل

كما حرص السادات على كسب تأييد المؤسسة الدينية في مجالات سياساته الداخلية. فقد انعكس ذلك أيضاً على مجالات السياسة الخارجية، والتي تأتي في مقدمتها سياسته تجاه إسرائيل منذ زيارته للقدس في ١٩٧٧، وهي السياسة التي أثارت معارضة من قبل كافة القوى السياسية على وجه التقريب وبالأخص من المعارضة الإسلامية سواء تمثلت في الإخوان المسلمين أو الجماعات الأخرى، بحيث اشتدت الحاجة للبحث عن مصدر آخر يضيف نوعاً من الشرعية الدينية على هذه

السياسة، خاصة وأنه حاول تقديم تفسير ديني لها من خلال خطبة وتصريحاته في ذلك الوقت<sup>(٩٢)</sup>، وبرز مرة أخرى دور المؤسسة الدينية في مجال تبرير هذه الخطوة وما تلاها بعد ذلك من توقيع معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية في عام ١٩٧٩ حيث أصدر الأزهر في هذا الإطار بياناً يوضح فيه عدم تعارض هذه المعاهدة مع تعاليم الإسلام الممثلة في القرآن والسنة، وأشار في هذا الصدد إلى ما فعله الرسول [صلعم] عندما عقد معاهدة صلح الحديبية بينه وبين مشركي مكة وظل حافظاً لها حتى نقضها اليهود<sup>(٩٣)</sup>، وتدعيماً لهذا البيان أصدرت وزارة الأوقاف عدداً من النشرات الدينية توزع على أئمة المساجد في أنحاء الجمهورية ليعملوا على توضيح موقف الإسلام من قضية الحرب والسلام وتبيان شرعية موقف النظام في إبرام المعاهدة، واستنادها في ذلك إلى تعاليم القرآن<sup>(٩٤)</sup>.

## المجال العربي والإسلامي

احتل هذا المجال أهمية خاصة في أواخر السبعينيات بعد إبرام المعاهدة المصرية الإسرائيلية، وما ترتب عليها من مقاطعة الدول العربية لمصر وتعليق عضويتها في المؤتمر الإسلامي. ورداً على هذا الموقف لجأ السادات إلى إبراز دور مصر الإسلامي الرائد مستنداً في ذلك على وجود الأزهر بها.

وفي هذا السياق أصدر الأزهر برئاسة الشيخ محمد عبد الرحمن بيصار وعلماء مجمع البحوث الإسلامية بياناً يعلنون فيه رفضهم لهذا الإجراء، وتضمن القول إن: (مصر هي بلد الأزهر الذي دافع لمدة ما تزيد عن ألف عام عن الإسلام وحماه من الذين يريدون استغلاله)، وهو الأمر الذي امتدحه السادات واعتبره دعماً لسياسته<sup>(٩٥)</sup>.

وفي هذا الإطار طرح السادات فكرة إنشاء "جامعة الشعوب العربية والإسلامية" رداً على نقل جامعة الدول العربية إلى تونس وتعليق عضوية مصر في المؤتمر الإسلامي، وكلف د. زكريا البري وزير الأوقاف حينئذ بتشكيل لجنة تحضيرية

عام ١٩٨٠ من أجل الإعداد لقيام الجامعة والتي تمت بالتعاون مع شيخ الأزهر عبدالرحمن بيبصار، وقد تشابهت هذه الفكرة مع فكرة المؤتمر الإسلامى الذى قام فى الخمسينيات والذى شغل السادات منصب السكرتير العام فيه، وقد هدفت "جامعة الشعوب الإسلامية" إلى إخراج مصر من عزلتها فى ذلك الوقت وفتح المجال لتحركها فى مجال العالم الإسلامى.

وربما كانت أهم ملاحظة تثار فى سياق التعرض لبعض النماذج من موقف الأزهر أو المؤسسة الدينية على صعيد القضايا الخارجية هو السلوك المؤيد الذى اتخذه إزاء سياسات النظام فى هذا المجال والذى اختلف بعض الشئ عن مواقفه تجاه القضايا الداخلية وربما يرجع ذلك إلى عاملين: الأول، هو رغبة الأزهر فى إظهار دعمه للنظام وهو موقف لا يخرج عن النمط التقليدى فى تعامله مع السلطة السياسية حيث قامت هذه العلاقة على الدعم المتبادل بين الجانبين إلى جانب التأكيد على نوره السياسى. والآخر، هو الاستفادة من ذلك فى الحصول على بعض المكاسب على صعيد القضايا الداخلية والتي تكتسب أولوية على القضايا الخارجية.

ويبقى فى مجال تقييم استراتيجيات السادات فى الاعتماد على المؤسسة الدينية سواء للقيام بدور فى التعبئة، والشرعية، والتبرير للسياسات أو لمواجهة المعارضة الإسلامية التى تصاعدت خلال سنوات السبعينيات، الإشارة إلى بعض الملاحظات التى تتعلق بمدى فاعليتها وهى:

(١) إن اعتماد النظام على دور المؤسسة الدينية فى التعبئة والشرعية والتبرير لسياساته عكس ضعفاً ملحوظاً فى أداء النظام فى مجال السياسات المختلفة، وظلت شرعية هذه السياسات مرتبطة إلى حد كبير بالمصدر التقليدى للشرعية وهو الدين، وبالتالي لم تكتسب شرعية عقلانية تستمد من فعاليتها وقدرتها على تحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية المختلفة.

(٢) إن التصور النظرى لقدرة المؤسسة الدينية، اعتماداً على شرعيتها التاريخية، على

احتواء المعارضة السياسية الإسلامية قد أثبت محدوديته فى الواقع العلمى ولعل المؤشر الواضح على ذلك هو استمرار هذه المعارضة وتضاعفها بمختلف فصائلها وتياراتها حتى انتهت بحادث اغتيال الرئيس على يديها.

وقد ترجع محدودية هذا التصور إلى عوامل ثلاثة: الأول، أنه يغيب أى بعد سياسى واجتماعى فى تعامله مع ظاهرة جماعات العنف السياسى الإسلامى، وفى هذا اختزال شديد للظاهرة. والثانى، هو محدودية قدرة المؤسسة الدينية نفسها على مواجهة هذا النوع بالذات من المعارضة خاصة على المستوى الفكرى. فمع الأخذ فى الاعتبار الاختلاف فى الرؤى والمواقف السياسية إلا أن الخلافات على المستوى الفكرى تظل دائماً فى الفروع والاجتهادات، إذ أن المنبع الفكرى والاتفاق على الأصول فيه يظل عاملاً مشتركاً بين جميع القوى الدينية سواء كانت "مؤسسية" أو غير مؤسسية". وهو ما جعل المواجهة الفكرية بين الجانبين أمراً بالغ التعقيد بل ومثيراً لكثير من الجدل والخلافات داخل المؤسسة الدينية نفسها وعلماؤها، مما أدى بها فى كثير من الأحيان إلى اتخاذ مواقف وسطية إرضاءً للجانبين ولكن دون تحقيق نجاح حاسم على أى صعيد منهما. والثالث، يتعلق بالهجوم الشديد الذى تعرضت له هذه المؤسسة من قبل جماعات العنف الإسلامية والتي اتهمتها بالخضوع للسلطة وتعبيرها عما يمكن تسميته "بالإسلام الرسمى" وهو ما أضعف مصداقيتها أمام هذه الجماعات وأفقدتها القدرة على إقناعها والتأثير عليها، ويجب الأخذ فى الاعتبار أيضاً العامل النفسى الذى تعرضت له هذه المؤسسة بعد قتل أحد علمائها الشيخ الذهبى على يد إحدى الجماعات الإسلامية، والذى ربما لعب دوراً فى زيادة تحجيم دورها فى هذا المجال.

(٢) إن إصرار النظام على الحصول على الشرعية الدينية من قبل المؤسسات الدينية الرسمية خاصة الأزهر لتبرير أغلب سياساته قد أقضى فى النهاية إلى إضفاء نوع من "الأسلمة" على هذه السياسات، أو بمعنى آخر إلى تغليب العامل الدينى

فى مجال صنع وتنفيذ السياسات. وهو الأمر الذى جعل الصراع السياسى بين النظام وقوى المعارضة السياسية الإسلامية يدور على أرضية دينية، وإذا كان أحد الأهداف العامة لهذا التوجه تتمثل فى رغبة النظام فى السبعينيات فى تجريد هذه القوى من الشرعية، فإن النتيجة النهائية للصراع والتى انتهت بمقتل السادات كانت على العكس تماماً، وربما تكون هذه النتيجة نموذجاً على خطورة استخدام الدين وتوظيفه فى مجال الصراع السياسى.

(٤) إن التقييم النهائى لعلاقة النظام فى عهد السادات بالمؤسسة الدينية يعكس ضعفاً فى سيطرة النظام عليها فى هذه المرحلة مقابل تنامي دورها، وهو الدور الذى بدأ يتزايد منذ الانكسار الذى تعرض له النظام فى ١٩٦٧. حيث أخفق فى تقديم تبرير عقلانى للهزيمة وبرزت الحاجة إلى الدور المعنوى والتبريرى الذى يمكن أن تؤيد المؤسسة الدينية، وعلى الرغم من قيام مؤسسة الأزهر بهذه الوظيفة إلا أنها استفادت من الظروف الموضوعية التى سادت فى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات لتحقيق بعض المكاسب السياسية وتدعيم نفوذها وهو الأمر الذى تأكد من خلال الضغط الذى مارسه لإدراج النص الخاص بالشريعة الإسلامية فى الدستور الدائم لعام ١٩٧١، والموقف من محاولات تحديث قانون الأحوال الشخصية، فضلاً عن العمل المستمر فى اتجاه استكمال الخطوة التى بدأت فى عام ١٩٧١ بصدد الشريعة حتى جاء تعديل المادة الخاصة بها فى الدستور لينص على أنها المصدر الرئيسى للتشريع فى مايو ١٩٨٠، وتعد هذه الخطوة فى مجملها انتصاراً لمطالب الاتجاه الإسلامى والتى دفعت إليها المؤسسة الدينية جنباً إلى جنب مع القوى الإسلامية المعارضة حيث اعتبرت قضية الشريعة الإسلامية هى المطلب الرئيسى للإخوان المسلمين وكثير من الجماعات الإسلامية.

## (٢) دور المساجد والأئمة

فى إطار اهتمام النظام فى عهد السادات بتوظيف دور رجال الدين والمؤسسة

الدينية بما يخدم الأهداف السياسية للنظام برز دور الواعظ الدينى والإمام والمسجد كائنات التعبئة وقناة للاتصال المباشر بال جماهير، وربما زاد من أهمية هذا الدور من وجهة نظر الرئيس السادات قدرة هذه الوسائل على التوجيه الدينى السريع لما تتبعه من أسلوب مبسط ومباشر فى مخاطبة عامة الشعب، ولعل الصعود المفاجئ لدور الشيخ محمد متولى الشعراوى منذ بداية السبعينيات أحد النماذج الدالة على ذلك، فلم يكن الشعراوى من علماء الدين البارزين، وإنما عمل بالتدريس فى بعض محافظات الجمهورية ثم فى فترة متأخرة شغل بعض المناصب الإدارية الثانوية بالأزهر، وتمثلت قوته الحقيقية فى قدرته على جذب الجماهيرى من خلال عرضه وتفسيره المبسط للإسلام، وبدا دعم النظام لهذا الاتجاه من خلال إفساح المجال أمام الشيخ الشعراوى لاداء دوره من خلال أجهزة الإعلام الرسمية حيث قدم برامج دينية يقوم فيها بدور أقرب إلى دور الواعظ الدينى<sup>(٩٦)</sup>، فضلاً عن إقدام السادات على تعيين الشيخ الشعراوى وزيراً للأوقاف (١٩٧٦ - ١٩٧٨)، وهو المنصب الذى لم يستمر فيه أكثر من عامين ثم عاد مرة أخرى إلى دوره التقليدى من خلال أجهزة الإعلام.

ولكن اللافت للانتباه أن هذا النموذج للدور الذى لعبه الشيخ الشعراوى قد أدى إلى زيادة التعبئة الدينية بشكل عام بسبب قدرته على التأثير الجماهيرى وسعة الانتشار الإعلامى، والتي لم تكن بالضرورة تصب فى اتجاه الأهداف السياسية التى أرادها النظام من هذه التعبئة، فى الوقت الذى أخفق فى استقطاب الجانب المعارض والذى تمثل فى جماعات العنف السياسى، حيث تعرض للنقد والهجوم من جانبها على أثر تعيينه وزيراً للأوقاف كما أن محاولاته للحوار الفكرى معها اتسمت بالمحدودية الشديدة والضعف<sup>(٩٧)</sup>، وبالتالي فقد بدأ تدعيم هذا الدور من قبل النظام يسير فى اتجاه ثم انتهى إلى عكسه تقريباً.

وفى نفس السياق يأتى دعم النظام لدور المساجد والائمة حيث شجع على زيادة بناء المساجد وانتشارها، بحيث زادت أعدادها فى السبعينيات زيادة ملحوظة، وخاصة المساجد الأهلية ففى عام ١٩٦٢ كان عدد المساجد الحكومية نحو ٢٠٠٠ مسجد وعدد

المساجد الأهلية حوالى ١٤,٠٠٠ مسجد أى بفارق حوالى ١١,٠٠٠ مسجد. وبعد انتهاء عهد السادات كان تقدير عدد هذه المساجد عام ١٩٨٢ هو ٦٠٠٠ مسجد حكومى مقابل ٤٠,٠٠٢ من المساجد الأهلية بفارق ٣٣,٠٠٢ مسجد أى أن الفجوة بينهما تضاعفت بأكثر من ثلاث مرات خلال عشرين عاماً<sup>(٩٨)</sup>.

وجدير بالذكر أن المساجد الحكومية تخضع مباشرة لوزارة الأوقاف\* التى تتولى الإشراف عليها، كما تقوم بتعيين الأئمة فيها من بين خريجي كليات أصول الدين، ولكن مع تزايد الحاجة إلى الأئمة ونقص الأعداد من خريجي هذه الكلية اضطرت الوزارة إلى تعيين خريجي الثانوية الأزهرية كائنة فى المساجد الصغيرة أو حتى من نوى الكفاءات الأقل. أما المساجد الأهلية فهى التى يتولى بناؤها وإدارتها الأفراد والجمعيات، ولا تخضع لنفس اللوائح والتعليمات الحاكمة للمساجد الحكومية.

وبعكس إخضاع المساجد الحكومية لوزارة الأوقاف وإعطائها صلاحية ضم بعض المساجد الخاصة طبقاً للقانون، اهتماماً ملحوظاً من قبل الحكومات المتعاقبة لضمان السيطرة على كافة المؤسسات الدينية وتوجيهها، خاصة فى ظل قرار إلغاء جميع الأوقاف الخاصة وإخضاع أراضيها لقوانين الإصلاح الزراعى فى الحقبة السابقة، مما يعنى نزع استقلاليتها المالية وربطها بميزانية الدولة. وقد كانت مهمة الإشراف على المساجد من أكثر مهام وزارة الأوقاف التى تنامت بصورة ملحوظة خاصة فى ظل نظام ١٩٥٢، حيث أصبحت إحدى الأدوات السياسية لتوجيه الاتجاهات والسلوك الجماهيرى بما يتوافق وأهداف النظام فى إطار سعيه لتحقيق تغيير اجتماعى سريع عن طريق تكثيف التعبئة الجماهيرية باستخدام العامل الدينى.

ولا شك أن دور المسجد تاريخياً كان يؤهل للقيام بهذه المهمة حيث يعتبر من أهم مراكز التجمع الطوعى للجماهير، ومن ثم يمثل أهمية محورية لدى النظام السياسى لتوظيفه فى مجال التعبئة السياسية، وكما يشير "مورو برجر" فإن هذه الوظيفة تعاضمت فى ظل الحقبة الناصرية حيث نظر إلى المساجد باعتبارها مصدراً للتعبئة الروحية لأكبر عدد من الأفراد والتى يمكن توجيهها لخدمة التوجهات



السياسية\*(٩٩)، ويعتبر هذا التوجه هو صورة أخرى من صور ربط الدين بالسياسة ولكن بوضعه تحت هيمنة الدولة من خلال السيطرة على جميع المؤسسات المعبرة عنه.

والواضح أنه مع اعتماد النظام على دور المؤسسات الدينية وتوجيهها سياسياً بدت المشكلة الرئيسية في المدى الذى يمكن أن تصل إليه هذه السيطرة خاصة فى حالة المساجد والتي بحكم طبيعتها وسعة انتشارها كان من الصعب الهيمنة عليها خاصة مع الزيادة الملحوظة فى عدد المساجد الأهلية والتي لا تخضع للتوجيه الحكومى وللإشراف المباشر لوزارة الأوقاف.

وقد أدى ذلك إلى أمرين: الأول، فقدان وزارة الأوقاف رقابتها على المساجد. والآخر، هو نقص عدد الأئمة من خريجي الأزهر والذين كانوا تقليدياً يقومون بوظيفة الإمام فى المساجد التابعة للوزارة، ومن هنا بدأ يظهر على مدى العقدين الأخيرين أئمة مستقلون لعبوا دوراً هاماً على صعيد "الخطاب الإسلامى" فى جذب أنصار للجماعات الإسلامية المتشددة، وفى هذا الإطار اعتبرت هذه المساجد أكثر الأماكن ملائمة للتعارف واللقاء والتجنيد لهذه الجماعات\*\* (١٠٠).

وتجسدت هذه المشكلة بشكل بارز فى عهد السادات وظهرت فى تزايد الفجوة بين عدد المساجد الحكومية مقارنة بالمساجد الأهلية كما سبقت الإشارة. وقد وصف د. زكريا البرى آخر من شغل منصب وزير الأوقاف فى عهد السادات هذه المشكلة بقوله: (لقد تم الإسراع فى بناء المساجد الأهلية بمعدل لم تعرف له مصر مثيلاً مطلقاً وذلك خلال السنوات الأخيرة وبشكل يفوق بكثير إمكانيات الوزارة للإشراف عليها) (١٠١).

وقد واجهت الحكومة مصاعب عديدة فى التعامل مع المساجد الأهلية يتأتى فى مقدمتها ضعف الإمكانيات المادية والبشرية التى يمكن أن توفرها قياساً بهذا التزايد الكمى السريع، وكإجراء عاجل لمواجهة هذه المشكلة خصصت وزارة الأوقاف عام ١٩٨١ (٢ مليون جنيه) من ميزانيتها لاستيعاب جزء من هذه المساجد فى بداية

الثمانينيات واستطاعت بالفعل ضم حوالي ٩٠٠ مسجد أهلي، وهو عدد ضئيل بالقياس إلى التضخم العددي للمساجد الأهلية\*، ولم تكن الإمكانيات المالية هي العائق الوحيد وإنما عانت الوزارة أيضاً من نقص في الأعداد المطلوبة لإمداد هذه المساجد بالأئمة والخطباء المعتمدين منها. والفارقة الهامة في هذا المجال تبدو فيما عانت منه الوزارة في الأساس من عدم قدرة العنصر البشري لديها على تغطية المساجد الحكومية التابعة لها مباشرة. فقد قدر عدد الأئمة المعيّنين بحوالي ٣٠٠٠ إمام لتغطية ٦٠٠٠ مسجد<sup>(١٠٢)</sup>. ولم يزد هذا العدد خلال عشرين عاماً (١٩٦٢ ١٩٨٢) بينما تضاعفت أعداد المساجد الحكومية والأهلية، وتوضح هذه المؤشرات جانباً هاماً من المشكلة التي واجهتها الحكومة والتي تزايدت حدتها في المحافظات وخاصة محافظات الصعيد التي تعاني تقليدياً من النقص الشديد في كافة الإمكانيات المطلوبة لتطويرها\*\*<sup>(١٠٣)</sup>.

وقد ألفت كل من الهيئات الدينية مسئولية هذا العجز على بعضها البعض، حيث سعت وزارة الأوقاف إلى تحميل الأزهر مسئولية عدم تأهيل أعداد كافية من الأئمة للمساجد. وأشار الشيخ عبد الرحمن بيصار شيخ الأزهر وقتئذ بدوره إلى إهمال وزارة الأوقاف في الإشراف على المساجد، وهو ما دعا هذه الوزارة بعد ذلك إلى القيام بضم عدد من المساجد الأهلية بدون التنسيق مع الأزهر<sup>(١٠٤)</sup>.

وبرز الجانب السياسي من مشكلة تزايد المساجد وخاصة الأهلية منها في عهد السادات ليس فقط في افتقار الدولة للقدرة على توجيه هذه المساجد، وإنما في خروجها شبه الكامل عن سيطرة الدولة حيث شكل المسجد منذ السبعينيات أداة هامة للتعنت استخدامتها القوى الإسلامية المعارضة في مواجهة النظام. وبرزت قيادات دينية مارست هذا الدور من خلال إمامتها للمساجد الأهلية (مثل الشيخ محمد عبد الحميد كشك في القاهرة، والشيخ أحمد المحلاوي في الإسكندرية وغيرهم كثيرون).

ولم يكن من السهل مواجهة هذا التحدي لاعتبارين أساسيين: الأول، هو ما تمثله هذه المساجد من تجمع عفوي للجماهير فضلاً عن الاعتبار الديني الذي يجعل

من اللجوء إلى إغلاقها أمراً بالغ التعقيد ومثيراً للكثير من الحساسية، والآخر، يتمثل في صعوبة اتخاذ إجراء من جانب السلطة لإقصاء أحد أئمة المساجد دون الدخول في مواجهة أو صدام مع مريديه. وهو ما حدث بالفعل خلال هذه المحاولات والتي كانت تؤدي في أغلب الأحيان إلى تدخل جهاز الأمن فضلاً عن الصعوبة الأخرى المتمثلة في عدم قدرة وزارة الأوقاف باعتبارها الجهة المسؤولة عن الإشراف على المساجد في توفير أئمة كبديل عن أولئك الذين يتقرر إبعادهم.

هكذا برزت الجوانب السياسية لمشكلة التزايد الكمي للمساجد الأهلية في السبعينيات، وانتقل دور المسجد، و"الإمام" الذي راهن عليه النظام كإحدى أدوات التعبئة السياسية الدينية المطلوبة لخدمة أهدافه السياسية إلى أداة للتعبئة في الاتجاه المضاد، خاصة مع تزايد هيمنة فصائل من جماعات المعارضة السياسية الإسلامية على الكثير من هذه المساجد، وهي القضية التي اتخذت شكلاً أكثر حدة في الثمانينيات.

## (٣) الطرق الصوفية

تعكس الخطوات التي اتخذها السادات في السبعينيات في سبيل تنظيم الطرق الصوفية مؤشراً آخر على اهتمامه بالعامل الديني ورغبته في إخضاعه للمجال السياسي، حيث تعتبر هذه الطرق إحدى حلقات الاتصال المباشر بال جماهير، وربما اعتبرها النظام إحدى الأدوات غير المباشرة لنشر المفهوم "الرسمي" للإسلام خارج إطار المؤسسة الدينية الرسمية<sup>(١٠٥)</sup>. وفي هذا السياق اتجه السادات لتنظيم الطرق الصوفية من خلال القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦. وأهم ما يلاحظ على هذا القانون هو سعيه لإخضاع هذه الطرق للسيطرة المباشرة للدولة من خلال النصوص التي تضمنها القانون وأهمها، أن يعين شيخ مشايخ الطرق الصوفية بقرار من رئيس الجمهورية، ووجود ممثلين للسلطة في مجلس هذه الطرق والذي يتشكل طبقاً للقانون من شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وعشرة أعضاء من مشايخ الطرق، وممثل للأزهر، ثم ممثل لوزارة الأوقاف، ووزارة الثقافة، والأمانة العامة للحكم المحلي والتنظيمات

الشعبية، وأهم من ذلك ممثل عن وزارة الداخلية<sup>(١٠٦)</sup>.

ورغم أن القانون صدر بدعوى تخليص هذه الطرق من السلبيات ومطابقة نشاطها مع أحكام الشريعة الإسلامية خاصة وأنها تعرضت للنقد من قبل المؤسسات والهيئات الدينية إلا أن المنحى السياسى الكامن للقانون ظهر من خلال القيود التى وضعها لضمان عدم قيامها بنشاط سياسى من ناحية، وتوظيفها بما يخدم توجهات النظام من ناحية أخرى. وقد بدا هذا الجانب واضحاً عقب إصدار مجلة شهرية بعنوان "التصوف الإسلامى" عام ١٩٧٩ والتى رأس مجلس إدارتها شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وظهر الدعم المباشر لها من قبل النظام حيث عمد السادات إلى كتابة مقال خاص نشرته المجلة فى عددها الأول متضمناً أهمية الاتجاه الدينى الصوفى فى المرحلة الراهنة<sup>(١٠٧)</sup>، وركزت المجلة على الإسلام كنظام خلقى يدعو إلى التسامح من خلال إثارتها للموضوعات العقائدية والخلقية نون إيداء اهتمام خاص بالسياسة.

وربما توضح ظروف إصدار هذه المجلة والدور الذى اضطلعت به سعى النظام لإيجاد مصدر دينى آخر للشرعية، خاصة وأنها صدرت فى السنوات التى شهدت صدامات متكررة بين النظام وجماعات المعارضة الإسلامية العنيفة. ومن ثم يمكن اعتبارها أداة من أدواته فى إدارة هذا الصراع.

#### (٤) الاعلام

حظى التوجيه الدينى من خلال أجهزة الإعلام الرسمية بمجالاتها المختلفة المسموعة والمرئية والمقروءة باهتمام ملحوظ من قبل النظام خاصة منذ النصف الثانى من السبعينيات، والذى يرجع فى جانب كبير منه إلى الأحداث السياسية التى شهدتها هذه السنوات والتى أبرزت صعود قوى المعارضة السياسية الإسلامية وخاصة العنيفة منها، ويعكس هذا الاهتمام بدوره جانباً مهماً من استراتيجيّة النظام فى عهد السادات فى مواجهة التحدى الذى مثّله هذه المعارضة من خلال اعتماده على أهم أدوات التأثير الجماهيرى متمثلة فى وسائل الإعلام المختلفة السمعية والمرئية والمقروءة.

وفى هذا السياق تم استحداث إذاعة محلية جديدة هي إذاعة الشباب والرياضة التى بدأت إرسالها فى أكتوبر ١٩٧٥ بهدف التوجه مباشرة إلى قضايا الشباب، والتي ركزت فى معرض إنشائها على الاهتمام بتدعيم وترسيخ القيم الدينية لدى هذا القطاع الحيوى فى المجتمع، ويمكن الربط زمنياً بين قرار إنشاء هذه الإذاعة وما شهده العام السابق على إنشائها من ظهور أول جماعة عنف إسلامية متمثلة فى جماعة "الفنية العسكرية"، وما أثاره ظهورها من جدل واسع حول ضرورة الاهتمام بقطاع الشباب وتوجيهه من الناحية الدينية، ومن هنا فقد عكست هذه الخطوة إحدى محاولات النظام للتوجه الإعلامى نحو نفس الفئة العمرية التى تستقطبها الجماعات الإسلامية.

وخضعت الأداة المرئية (التلفزيون) لنفس التوجه، ففى نهاية السبعينيات وأوائل الثمانينيات استحوذت البرامج الدينية أو ذات المضمون الدينى على حولى ٢٢٪ من وقت الإرسال على القناة الأولى الرئيسية، ١٩٪ على القناة الثانية<sup>(١٠٨)</sup>، كما أفرد التلفزيون مساحة هامة لتقديم "رجال الدين" وتخصيص برامج لهم\*.

ولم يقتصر الأمر على الإعلام المرئى والمسموع وإنما اتجه النظام إلى الاهتمام بالإعلام المقروء خاصة فى مجال الصحافة فلم يكتف بالمجلات الدينية التقليدية التابعة للمؤسسة الدينية وهيئاتها المختلفة مثل "مجلة الأزهر" التابعة لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر وتصدر منذ عام ١٩٣٠، و"منبر الإسلام" التى تصدر عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية منذ عام ١٩٤٣، و"نور الإسلام" التابعة لهيئة الوعظ والإرشاد بالأزهر وتصدر منذ عام ١٩٥٣، ثم بعد ذلك "رسالة الأزهر" فى يوليو ١٩٨١، وإنما عمد السادات إلى اللجوء بشكل مباشر إلى إصدار جريدة إسلامية عن "الحزب الوطنى الديمقراطى" الحاكم باسم "اللواء الإسلامى" فى مارس ١٩٨١، وقد صدرت طوال الستة شهور الأولى كملحق أسبوعى لجريدة "مايو" لسان حال الحزب، ثم صدرت كجريدة مستقلة بعد حادث اغتيال السادات.

وإلى جانب إصدار جريدة حزبية دينية تم الاهتمام بالاتجاه الدينى فى الصحف

اليومية الواسعة الانتشار، حيث شهدت السبعينيات ظهور صفحات دينية متخصصة في الصحف اليومية\* وهو تقليد لم يكن سائداً من قبل باستثناء بعض الأبواب الدينية والصفحات المرتبطة بالمناسبات الدينية، واتجهت تلك الصفحات الدينية إلى تجاوز الموضوعات المعتادة الخاصة بالعبادات والتراث وما شابهها إلى معالجة القضايا الدينية السياسية خاصة تلك المتعلقة بظهور جماعات العنف الإسلامية في نفس الفترة<sup>(١٠٩)</sup>.

وربما عكس هذا الاتجاه في مجال الصحافة القومية في عهد السادات رغبته في خلق أداة تعبير مماثلة لتلك التي استخدمتها القوى السياسية الإسلامية المعارضة سواء الإخوان من خلال مجلتهم "الدعوة" والاعتصام، أو الجماعات الإسلامية الأخرى من خلال مطبوعاتها ومنشوراتها السرية المناهضة للنظام، أي إنها كانت إحدى أدوات المواجهة في المجال الإعلامي مع تلك القوى المعارضة، ويؤيد ذلك عدم اكتفاء النظام بالمجلات الدينية التقليدية التابعة للأزهر والأوقاف والتي عكست وجهة نظر علماء الدين (مجلة الأزهر، ومنبر الإسلام) رغم اتجاه الأخيرة في عهد وزير الأوقاف السابق زكريا البري إلى مواجهة بعض القضايا السياسية الإسلامية التي أثارها الإخوان والجماعات بشكل مباشر<sup>(١١٠)</sup>، وربما يكون اتسام هذه المجلات بطابع متخصص فضلاً عن صلوها بصورة شهرية هو ما دفع السادات إلى الاعتماد على الوسيلة الأوسع انتشاراً والمتمثلة في الصحف اليومية.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه في مجال تقييم "التوجيه الديني" للإعلام في عهد السادات في مجالاته المختلفة هو محدودية الدور الذي لعبه في مجال مواجهة المعارضة الدينية حيث اتسمت معالجته للموضوعات الدينية بالجزئية، بحيث لم تقدم رؤية شاملة لمجمل القضايا الدينية المثارة على الساحة السياسية، فضلاً عن اتخاذها موقفاً تبريرياً ودفاعياً إزاء القضايا التي أثارها المعارضة السياسية الإسلامية وهو ما جعل الإعلام الموجه في هذا المجال يدور في إطار رد الفعل، حيث كانت مبادرة طرح

القضايا المختلفة في هذا المجال من نصيب الجانب المعارض، وبالإضافة إلى ذلك يمكن القول بشكل عام إن المعالجة الإعلامية لقضايا الإسلام السياسي اتسمت بالشكل التقليدي الذي يستند إلى المعالجة الفقهية التقليدية<sup>(١١١)</sup>، والتي كانت في أغلب الأحيان غير قادرة على مواجهة التحديات ذات الطابع السياسي والمثير للجدل والتي طرحتها المعارضة الإسلامية.

وتبقى بعض الملاحظات في هذا السياق، والتي يمكن تلخيصها في ثلاث: الأولى، هي ارتباط هذا التوجه الإعلامي "ذو الطابع الديني" بالتوجه الرسمي للنظام، مما أضعف من مصداقيته وحجم دوره في مجال المواجهة الفعالة للمعارضة الإسلامية والتي امتلكت أدواتها الخاصة في التعبير السياسي من خلال صحفها. وتتعلق الملاحظة الثانية، بالنظرة الضيقة للنظام لظاهرة المعارضة الإسلامية وخاصة العنيفة منها حيث عكس الاعتماد على الأداة الإعلامية تقييداً للعناصر السياسية والاجتماعية التي لعبت دوراً رئيسياً في تنشيط هذه المعارضة والتي يرجع بعضها إلى مجمل التجربة السياسية التي شهدتها مصر في السبعينيات من ناحية، وإلى الخصائص العامة الرئيسية التي حملها النظام السياسي المصري منذ ١٩٥٢. أما الملاحظة الثالثة فترجع إلى الدور المباشر أو غير المباشر الذي لعبه التوجه الديني الإعلامي بشكل عام في مجال زيادة عوامل التنشئة الدينية في المجتمع بغض النظر عن الأهداف السياسية التي سعى إليها والتي لم يكن بادياً أنها حققت نجاحاً ملموساً في هذا الاتجاه، وربما لعبت هذه العوامل الخاصة بالتنشئة الدينية دوراً في زيادة المناخ الديني العام وهيمنته على الحياة السياسية والاجتماعية والذي لم يكن بالضرورة في صالح النظام، بل والذي ربما استفادت منه القوى الإسلامية المعارضة في مجال التعبئة الدينية الجماهيرية التي تنشدها.

## (٥) التعليم

لم تقتصر عملية التوجيه الديني في السبعينيات على مجال الإعلام، وإنما شهد

عهد السادات إجراءات أخرى فى نفس الاتجاه فى مجال التعليم. الذى يعد إحدى الأدوات الرئيسية فى مجال التنشئة الاجتماعية والسياسية، وغنى عن الإشارة أن هذا التوجه جاء فى نفس الساق السياسى الذى حدد استراتيجية السادات فى مواجهة تصاعد المعارضة الإسلامية حيث أصدر قراراً فى عام ١٩٧٨ باعتبار مادة التربية الدينية مادة إجبارية فى مراحل التعليم المختلفة بالمدارس (١١٢).

والواقع أن هذا التقليد لم يكن جديداً تماماً حيث بدأت وزارة التعليم فى اعتبار الدين مادة أساسية (رسوب ونجاح) فى عام ١٩٦٨ ولكن مع استثناء الشهادات العامة (١١٣).

إلا أن إعادة تأكيد السادات على أهمية تدريس مادة الدين وتعميمها إجبارياً فى جميع مراحل الدراسة كانت لها دلالتها السياسية الهامة حيث أشار فى أحاديثه إلى أهمية إدخال القيم الدينية و"الإيمان" عند الفرد فى جميع مراحل حياته، وبالتحديد فى سنوات التنشئة الأولى من خلال النظام التعليمى. وحمل هذا التوجه فى طياته تقليباً للقيم الدينية فى المجتمع (١١٤).

وقد انعكس هذا التوجه للنظام على برامج الأحزاب السياسية. فنص الحزب الوطنى الديمقراطى فى برنامجه على (تدعيم القيم الروحية والدينية فى برامج التعليم بحيث تكون مادة رسوب ونجاح كما يجب أداء الشعائر الدينية داخل المدرسة). وبالمثل أشار برنامج حزب العمل (إلى التربية الدينية باعتبارها أساس غرس القيم الخلقية السليمة فى نفوس الأجيال الصاعدة، ولابد أن يراعى أن تجمع بين المنهج الدراسى المناسب على مستوى الطلاب وبين الممارسة العملية عن طريق أداء الصلاة فى مواقيتها بالمدارس ومراعاة السلوك الدينى فى المجتمع المدرسى)، أما برنامج حزب الأحرار الاشتراكيين فأشار فيما يتعلق بالتعليم الدينى (إلى ضرورة الاهتمام بالتعليم الأزهرى ونشر معاهد التعليم الأزهرى فى كل أنحاء الجمهورية، والتوسع فى إنشاء جامعات إسلامية تنتمى إلى الأزهر، وتشجيع الإقبال على الكليات الأزهرية التقليدية مثل الشريعة وأصول الدين واللغة العربية، ومساواة خريجي الأزهر بنظرانهم فى



وثمة ملاحظة أساسية على الاهتمام بالتوجه الدينى للنظام وهو ربط الدين بالسياسة إذ أن هذا التوجه بشكل عام لم يأخذ مجرد شكل محايد للاهتمام بالتربية الدينية كإحدى المواد الدراسية فى مراحل التعليم، وإنما عمد النظام من خلال توجيه البرامج التعليمية للتأكيد على التوجهات السياسية من خلال القيم الدينية التى تحويها هذه البرامج خاصة فى سنوات التنشئة الأولى من خلال التعليم الابتدائى، ومن ذلك دعم التوجه الاقتصادى للنظام (كما حدث فى الستينيات بربط الاشتراكية بالقيم الدينية)، والتأكيد على قيم التكافل الاجتماعى وتطهير النفوس من "الحقد والحسد" - وفق التعبير الذى استخدمه السادات مراراً - على الأغنياء من خلال مفهوم الزكاة، فضلاً عن إبراز القيم التى تحض على الصبر والتسامح الدينى. ويلاحظ ارتباط الاهتمام بهذه القيم بالتطورات السياسية التى وقعت فى نفس الفترة بسبب أحداث "الفتنة الطائفية"، وكذلك القيم التى تؤكد على السلام وإقرار الصلح مع إسرائيل (١١٥).

وتشير إحدى الدراسات الميدانية فى مجال التعليم إلى أن نسبة القيم الدينية إلى القيم الأخرى فى مجال التعليم (خاصة الابتدائى) بلغت حوالى ٤٧٪ من مجموع القيم (١١٦) التى تحتوى عليها البرامج الدراسية.

## ثانياً : انعكاسات سياسة النظام تجاه المعارضة الإسلامية على الكنيسة فى السبعينيات

كان الوجه المقابل لصعود قوى المعارضة الإسلامية فى السبعينيات بقضاياها المختلفة خاصة العنيفة منها - ظهور توتر على الجانب الآخر من الجماعة الوطنية المصرية ممثلاً فى الأقباط - وبدأت تبرز حركة احتجاج مسيحية تزعمتها الكنيسة القبطية وهى وإن لم تتخذ شكلاً عنيفاً إلا أنها اعتبرت نوعاً من أنواع الاعتراض الذى مثل تحدياً آخر أمام النظام السياسى إلى جانب التحدى الذى مثلته الجماعات الإسلامية.

فقد شهدت سنوات السبعينيات تزايداً لحوادث العنف بين بعض العناصر الإسلامية والمسيحية انتهت إلى مواجهة مسلحة في كثير من الأحيان وبلغت هذه الأحداث ذروتها فيما عرف بحادث الزاوية الحمراء في يونيو ١٩٨٠ والذي راح ضحيته كثير من القتلى والجرحى، وإذا كانت النزعة الاعتراضية للأقباط والكنيسة عبرت في جانب هام منها عن رد فعل الأقلية "الدينية" إزاء تصاعد القوى الإسلامية في المجال السياسي والاجتماعي، واتخاذها منحى عنيفاً من قبل بعض فصائلها، إلا أنها عكست في جانب آخر عدم رضائها عن التوجه السياسي العام للنظام والذي عمل على تغليب العامل الديني في إدارته للصراع السياسي والاجتماعي مع هذه القوى . ولعل التطورات التي لحقت بالمجال التشريعي في عهد السادات كانت من أبرز العوامل التي أدت إلى توتر علاقة الكنيسة بالنظام وأوصلتها إلى نقطة الصدام.

## (١) مظاهر معارضة الكنيسة

بدأ السادات عهده بوضع الدستور الدائم عام ١٩٧١ متضمناً النص في مادته الثانية على أن "الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، وانتهى عام ١٩٨٠ بتعديل نفس المادة لتصبح "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع" في البلاد، وقد احتلت قضية الشريعة الإسلامية منذ النصف الثاني من السبعينيات مكاناً بارزاً في إطار عملية الصراع السياسي بين النظام والمعارضة السياسية الإسلامية، وهو ما دعا الأول إلى تشجيع دفع قضية الشريعة داخل مجلس الشعب تهدئة لمطالب المعارضة الإسلامية من ناحية، ومحاولة لسحب البساط من تحت أقدامها من ناحية أخرى، وتم تشكيل لجان عديدة للإعداد لعملية صياغة القوانين بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية، وكان أبرزها اللجنة التي تشكلت داخل الأزهر، وبدأت نتائج أعمال هذه اللجنة تظهر في شكل مشاريع قوانين "الحدود"، ومنها "حد السرقة"، وحد "الردة" وغيرها.

وكان طبيعياً في هذا السياق أن تبرز عوامل الصراع الديني في المجتمع، وأن

يظهر رد فعل على الجانب الآخر أى عند الأقباط، ولعل أهم مظهر لذلك تمثل فى المؤتمر الذى عقده بطريرك الأقباط فى ١٧ يناير ١٩٧٧ للمجتمع المقدس، والذى عبر عن مخاوف الأقباط من تصاعد التوجه الدينى سواء على صعيد القوى السياسية الإسلامية أو النظام نفسه خاصة فى مجال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وبالأذات مشروع قانون "حد الردة" الذى قدم إلى مجلس الشعب، فضلاً عن النص الدستورى بنها "مصدر رئيسى للتشريع"، وأشار المؤتمر إلى أن هذا النص يتعلق بتطبيق الأحكام الواردة فى "القرآن والسنة" وبالتالى فلا يتأتى أن يلزم به غير المسلمين، واستند فى ذلك إلى تعارض هذا النص مع نص دستورى آخر وهو "حرية العقيدة" (١١٧).

وفى هذا الإطار قام شيخ الأزهر وقتئذ الشيخ عبد الحليم محمود بعقد مؤتمر إسلامى فى يوليو ١٩٧٧ ردأ على المؤتمر القبطى أكد فيه على ضرورة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كما جاء ضمن قراراته أن أى قانون أو لائحة تتعارض مع تعاليم الإسلام تعتبر لاغية، وأن مقاومة هذه التشريعات واللوائح واجب على كل مسلم، استناداً إلى أن الالتزام بأحكام الشريعة لا يتوقف فقط على إقرار البرلمان بها أو تقنينها من خلال إصدار تشريعات خاصة بتطبيقها وإنما هى شريعة ملزمة قبل ذلك، ومن هنا طالب بسرعة تحرك المجلس التشريعى لإقرارها حسماً للجدل (١١٨).

وتجدر الإشارة إلى أن المؤتمر القبطى لم يقتصر على مناقشة قضية تطبيق الشريعة الإسلامية وإنما أثار قضايا أخرى تتعلق بمجمل أوضاع المسيحيين فى المجتمع، ومنها مسألة تمثيلهم فى الهيئات البرلمانية وضرورة استبعاد الطائفية من تولى الوظائف العامة للدولة على كافة المستويات، والقوانين المتعلقة بتنظيم الأحوال المدنية للأقباط (كالأسرة والزواج)، بالإضافة إلى المطالب المتعلقة بإلغاء القوانين العثمانية التى تقيد حق بناء الكنائس، وحرية نشر الفكر والتراث القبطى (١١٩)، وإحياء اللغة القبطية وهو ما أثارته مجلتا "الكرازة" و"وطنى".

وفى ٢٦ مارس ١٩٨٠ ألقى البابا شنودة الثالث خطاباً يعارض فيه فكرة أن

تكون الشريعة الإسلامية أساساً يطبق على غير المسلمين، وأبدى مخاوفه من أن الدين يوشك أن يحل محل "الوطنية"، كما أعلن في نفس الخطاب أن صلوات عيد القيامة لهذه السنة لن تقام، كنوع من الاحتجاج على تجاهل ما تقدم به الأقباط من طلبات، وقرر في هذا الإطار الاعتكاف مع مجموعة من الأساقفة في أحد الأديرة في الصحراء يصلون من أجل الخلاص مما يعانيه الأقباط، وأصدر البابا أمراً إلى كل رجال الكنيسة بعدم تقبل التهاني بعيد القيامة من أي مسئول رسمي تبعث به الدولة وهو التقليد المتبع<sup>(١٢٠)</sup>.

وارتبط هذا الضغط المتصاعد الذي مارسته الكنيسة بعدما أعلنت حكومة ممدوح سالم وقتئذ في أغسطس ١٩٧٧ عن اعترامها تطبيق "الحدود" بضغط آخر مارسته التكتلات القبطية في المهجر، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا، والتي ظلت على علاقتها بالكنيسة. وقد تحرك هؤلاء في مظاهرات ضد الاتجاهات التشريعية الجديدة تعضيداً للموقف الاعتراضي للكنيسة<sup>(١٢١)</sup>، ولم يهدأ الأمر إلا بعد أن أرسل لهم البابا برقية تنبئ بزوال الأزمة بعد تراجع الحكومة وإعلانها سحب مشاريع القوانين المقدمة إلى البرلمان في هذا المجال، وإن كان ذلك لم يثن النظام بعد ذلك عن الإقدام على تعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع".

## (٢) الدور السياسي للكنيسة

لا شك أن وضع الكنيسة الممثلة لأقلية دينية في مجتمع ما يحمل نوعاً من الخصوصية ينعكس على الدور الذي تلعبه في الحياة السياسية والاجتماعية، وعلى سلوك الأقلية التي تمثلها، حيث تعبر الكنيسة عن نوع من أنواع التمييز والهوية لدى هذه الأقلية خاصة في فترات اشتداد حدة الصراع الديني في المجتمع<sup>(١٢٢)</sup>، وهو ما ينطبق على حالة الأقباط في مصر وعلاقتهم بالكنيسة في السبعينيات وهي الفترة التي عرفت نوعاً من أنواع "أزمة الهوية" في المجتمع بسبب تغليب العامل الديني على عملية

إدارة الصراع السياسى والاجتماعى، وكان من الطبيعى أن تعمل هذه الأقلية إلى الاحتماء بالدين والكنيسة لتأكيد هويتها وتميزها عن الأغلبية.

وإذا كان هذا المدخل يقدم أحد المحددات العامة للدور الذى يمكن أن تلعبه "الكنيسة" كمؤسسة دينية ممثلة للأقلية، فثمة محدد آخر يقدم تفسيراً لنفس الدور وهو الخاص بالبعد الاجتماعى لهذه الأقلية، فكما يشير الكثير من الباحثين فإن الأقباط يمثلون نموذجاً "للأقلية المتوسطة"، حيث يتركز وجود الأقباط فى الطبقة الوسطى وخاصة من أصحاب المهن المتخصصة والحررة، كما أن لهم وجوداً فى فئة رجال الأعمال. ووفق هذا المنظور فإن الأقلية القبطية لا تعبر فى غالبيتها عن أقلية "مغلوبة" ولا أقلية "مسيطرة" ولهذا فهى غالباً أقلية "صامتة"، فانتماؤها إلى الطبقة الوسطى خاصة الشرائع المتوسطة والعليا منها يجعلها تتميز بخصائص تلك الطبقة التى يغلب عليها الحذر والسلبية والميل إلى تجنب المواجهة المباشرة مع السلطة<sup>(١٢٣)</sup>.

وينعكس هذا البعد الاجتماعى على السلوك السياسى للأقباط حيث يرتبط غالباً بالمناخ السياسى العام وما يوفره من قنوات تدفعهم إلى الانخراط فى العمل العام دون شعور بالخطر المهدد لهويتهم أو وجودهم فى المجتمع، وربما اتضح أبرز نموذج لذلك من خلال ثورة ١٩١٩ وحزب الوفد قبل ١٩٥٢. وعلى العكس عندما تضيق قنوات المشاركة، وتبرز عوامل الاستقطاب الدينى فى المجتمع ينخفض وجود الأقباط فى العمل العام ويتواكب ذلك مع ميلهم إلى الاحتماء بالكنيسة مما يزيد من دورها السياسى فى مراحل معينة.

ورغم سعى الكنيسة للعب دور متميز تجاه الأقلية التى تمثلها إلا أنها فى المقابل تميل إلى ربط وجودها بالدولة تجنباً لحالة العزلة وتأكيداً على اندماجها فى الكيان الأكبر للدولة والمجتمع، وهاتان الخاصيتان المرتبطتان بوضع الكنيسة الممثلة لأقلية دينية فى المجتمع تجعلان العلاقة بينها وبين الدولة تسير فى اتجاهين متعارضين أحياناً: الأول، هو ربط الكنيسة بالدولة. والآخر، هو محاولة تمييز الكنيسة عن الدولة<sup>(١٢٤)</sup>، ولا شك أنه يصعب الفصل التام بين الاتجاهين إذ قد يوجد معاً، ولكن ربما يبرز اتجاه أكثر من الآخر وفق المراحل التاريخية والسياسية المختلفة.

ويلاحظ أن الاتجاه نحو تمييز الكنيسة عن الدولة كان هو السائد في فترة السبعينيات بسبب التغيرات التي اجتاحت الواقع السياسي والاجتماعي والتي أبرزت حالة واسعة من الاستقطاب الديني في المجتمع التي نشطت من خلالها الكنيسة في مواجهة النظام حماية للأقلية المعيرة عنها، ويرى البعض أن الكنائس تحولت إلى نوع من المؤسسات الاجتماعية التي لعبت دوراً في التنشئة والتعليم والتعبئة يماثل عملية الإحياء التي شهدتها المساجد الأهلية في السبعينيات والتي لعبت دوراً هائلاً في عمليات التعبئة والتجنيد وصياغة الاتجاهات السياسية الدينية، وربما ساهمت المتغيرات الخارجية في هذه الفترة في تغذية عوامل الاستقطاب الداخلي حيث كان ثمة اهتمام من الغرب وبالذات الولايات المتحدة الأمريكية في دعم دور المؤسسات الدينية في العالم الثالث لتوظيفها في إدارة الصراع السياسي مع الاتحاد السوفيتي وقتئذ تحت دعوى مواجهة "الإلحاد والشيوعية"، وفي هذا السياق لعب الأنبا "صموئيل" أسقف الخدمات والعلاقات الخارجية دوراً في تدعيم العلاقات مع مجلس الكنائس العالمي وإعادة تنظيم الموارد المالية بهدف تأمين قدر من الاستقرار والاستقلال المالي للكنيسة<sup>(١٢٥)</sup>.

وساهمت هذه العوامل مجتمعة في السبعينيات في إبراز دور الكنيسة وظهور الخطاب الكنسي وهو ما أدى في النهاية إلى دخولها في صدام مع النظام في عهد السادات.

فقد اتسمت فترة السبعينيات بتنامي دور الكنيسة وقدرتها على استقطاب الأقباط كأحد مظاهر عملية الإحياء الديني التي شهدتها المجتمع المصري على الجانبين الإسلامي والمسيحي، وقد مهد هذا الأمر للدور السياسي الذي لعبته الكنيسة وظهور الحركة "الاعتراضية" التي عبرت عنها، والتي لا تتم غالباً من خلال عمل سياسي مباشر يلجأ للعنف وإنما تأخذ شكل المقاومة السلبية التي تحمل في طياتها نوعاً من أنواع "العنف" يمكن وصفه بـ "العنف السلبي"، ويمكن تحديد المقصود بالعنف السلبي من خلال ما أشار إليه البابا من أنه "الكتابة المستمرة، البكاء الدائم، الإضراب عن الطعام، الصمت الحزين، الانسحاب"، وكلها أنواع من العنف الهادئ الصامت، ويفسر ذلك بقوله (أنه ليست كل أنواع العنف مرفوضة فهناك قاعدة روحية تفرق بين الحق العام

والحق الخاص، وقد نتساهل في حقوقنا الخاصة بدافع من الوداعة<sup>(١٢٦)</sup> وهو ما يعنى أن الموقف الاعتراضى للكنيسة كان يتعلق بالحق القبطى العام وبشكل ضغطاً على السلطة بعيداً عن المواجهة المباشرة حيث أن هذا الأسلوب لا يحرمه القانون وبالتالي يشكل وسيلة فعالة للضغط، وفى ذلك أشار البابا (قلت للرئيس.. إن صومنا عبادة وليس سياسة، هو صوم موجه إلى الله وليس موجهاً إلى الناس)<sup>(١٢٧)</sup>، ويرجع ذلك إلى العاملين اللذين سبقت الإشارة إليهما: الأول، هو حرص الكنيسة على الحفاظ على روابطها مع الدولة رغم سعيها لتمييز دورها إزاء النظام واستقطابها للأقلية القبطية. والآخر، هو طبيعة الأقلية التى تمثلها والتى بحكم انتماء قاعدتها العريضة إلى الطبقة الوسطى فإنها تكون أميل إلى هذا النوع من المقاومة أو الاعتراض السلبي<sup>(١٢٨)</sup>.

وتمثلت أهم مظاهر "اعتراض" الكنيسة فى السبعينيات من خلال قرارات المجمع المقدس عام ١٩٧٧ الذى عرض مطالب الأقباط بجوانبها السياسية والاجتماعية، والشكوى التى تقدم بها "المجمع المقدس" فى ١٩٨٠ إلى السادات طالباً منه التدخل لحماية الأقباط بعد الاعتداءات المتتالية التى تعرضوا لها فى جامعات أسيوط والمنيا والاسكندرية<sup>(١٢٩)\*</sup>.

وثمة ملاحظات حول المدى الذى وصلت إليه الكنيسة فى حركتها الاعتراضية والتى يمكن تلخيصها فى الآتى:

\* إن الكنيسة لم تعارض سياسات النظام فى السبعينيات مثل سياسة "الانفتاح الاقتصادى"، والصالح مع إسرائيل، وهى من أهم سياسات التحول التى شهدتها حقبة السبعينيات، وإنما تلخصت معارضتها حول القضايا التى تخص الأقباط.

\* إن الكنيسة بهذا الموقف الاحتجاجى الذى اتخذته وخاصة من قبل المجمع المقدس بدت كالدافع الأول عن حقوق الأقباط فى مواجهة ما اعتبرته تساهلاً من النظام فى حماية الأقلية من الاعتداءات المتكررة عليها، وهو ما أدى إلى تزايد ارتباط

الأقباط بمؤسسة الكنيسة فضلاً عن اعتبارها رمزاً للتعبير عن الهوية القبطية، و أعطاهم دوراً متميزاً يتمتع بالاستقلالية.

\* إن اعتراض الكنيسة على أسلوب مواجهة النظام للعنف الذي تعرض له الأقباط يعكس نوعاً من المواجهة غير المباشرة معه، حيث يظهر هنا أسلوب العنف السلبي أو الصامت الذي يشكل ضغطاً مستمراً على الجانب الآخر دون الدخول في صدام مباشر معه.

ومن هذا المنطلق وجدت الكنيسة طريقاً للتأثير على السياسة دون ممارستها بشكل صريح، ويتأكد هذا الدور من خلال قول البابا (لا نستطيع أن نقول أنه لا دين في السياسة إلا أن تكون السياسة ملحدة بلا دين.. ورجل السياسة مفروض أن يكون رجلاً متديناً)<sup>(١٣٠)</sup>، ويؤكد هذا المعنى في عبارة أخرى (أن هناك أموراً لا يستطيع رجل الدين أن ينعزل عنها وإلا يعتبر أن الدين مجرد عبادة وليس فيه نصيب في الحياة الاجتماعية كلها)<sup>(١٣١)</sup>.

### (٣) المواجهة بين النظام والكنيسة

هكذا دخلت الكنيسة المصرية منذ السبعينيات مرحلة جديدة، حيث بات واضحاً اهتمامها برعاية الأمور العامة للأقلية القبطية والتي تثير العديد من الجوانب السياسية مثل مسألة التمثيل النيابي للأقباط وموقعهم من تولى الوظائف العامة، هذا فضلاً عما أثارته الكنيسة القبطية من ضرورة إجراء إحصاء يبين عدد المصريين الأقباط، وهو ما عكس تشككاً وعدم ثقة في أجهزة الدولة الرسمية المختصة بعملية الإحصاء. ولا شك أن هذا الدور شكل مدخلاً رئيسياً للصراع بين الكنيسة والنظام حيث تداخل مع المسؤولية الدستورية لنظام الحكم<sup>(١٣٢)</sup>، مما حدا بالسادات إلى الإشارة في إحدى خطبه إلى: (أن الأمر لا يخرج عن كونه صراع الكنيسة من أجل السلطة، فرئيس الكنيسة يريد العودة إلى العصور الوسطى، الصراع بين الكنيسة والحكومة، وكان يريد أن يكون زعيماً سياسياً)<sup>(١٣٣)</sup>، بل وأشار صراحة إلى تطلعات البابا في الزعامة



السياسية ومحاولة تشكيل "قوة داخل دولة" وفق تعبيره<sup>(١٣٤)</sup>.

ورغم أنه كانت ثمة أسباب موضوعية لتصاعد حدة الصراع الدينى فى المجتمع وهو الأمر الذى عكسته المواجهات المستمرة بين بعض عناصر الجماعات الإسلامية والأقباط، فضلاً عن التغييرات الدستورية التى أقدم عليها النظام فى مجال تطبيق الشريعة الإسلامية إلا أن الملاحظة الأساسية حول معالجة السادات لمسألة التوتر الطائفى وبروز حركة الاعتراض المسيحية تشير إلى محاولة النظام البعد عن التطرق إلى الأسباب الرئيسية الكامنة لتوليد الصراع. وفى المقابل لجأ إلى استخدام لغة التهديد أحياناً، وتقديم بعض التنازلات الجزئية أحياناً أخرى فى محاولة لاحتواء الحركة الاحتجاجية للكنيسة.

وفى هذا السياق سعى السادات إلى التأكيد فى خطابه السياسى على الوحدة الوطنية، مستنداً إلى البعد التاريخى فى التعايش السلمى بين أبناء الجماعة الوطنية المصرية مسلمين وأقباط<sup>(١٣٥)</sup>، ويلاحظ على أسلوب هذا الخطاب خاصتين: الأولى، تجاهله للتغييرات السياسية والاجتماعية والثقافية التى شهدتها المجتمع المصرى فى حقبة متتالية، والتى لعبت دوراً فى تغذية عوامل الصراع الدينى. والآخر، هو تزايد الاستشهاد بالرموز الدينية<sup>(١٣٦)</sup> مما عكس استمرار الاعتماد على نفس اللغة الدينية فى الخطاب السياسى لإدارة عملية الصراع السياسى.

وفى المقابل لجأ السادات - إزاء استمرار عمليات الضغط التى مارسستها الكنيسة - إلى تقديم بعض التنازلات الجزئية، ومن ذلك الاستجابة إلى بعض المطالب التى طرحها المؤتمر القبطى الذى عقد فى يناير ١٩٧٧ والمتعلقة بحرية بناء الكنائس، ورغم أن المطلب القبطى دار حول إلغاء القيود والقرارات المعمول بها فى هذا المجال منذ العهد العثمانى إلا أن استجابة النظام تمحورت حول منح الكنيسة حق زيادة عدد الكنائس دون التعرض للقوانين المنظمة لهذا الأمر<sup>(١٣٧)</sup>.

ولا شك أن هذا الأسلوب كان يضمن استمرار هيمنة السلطة السياسية على

الكنيسة حيث يصبح الحاكم هو جهة المنع أو المنع، وفي نفس السياق أكد السادات على عدم مشروعية المطالب السياسية التي أثارها الكنيسة حول مسألة التمثيل البرلماني للأقباط بدعوى حل النظام لهذه المسألة من خلال تعيين عشرة نواب في مجلس الشعب من الأقباط حيث أن وضعهم كإقليتي لا يتيح لهم تحقيق هذا التمثيل من خلال عملية الانتخاب<sup>(١٣٨)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن تعامل النظام مع الحركة الاعتراضية التي أظهرتها الكنيسة في السبعينيات لم يؤد إلى تخفيف حدة التوتر التي استمرت في تصاعد وزاد منها الموقف الذي اتخذته الأقباط في المهجر خاصة إبان زيارة الرئيس السادات إلى كامب ديفيد في الولايات المتحدة في ١٩٧٨ حيث اندلعت المظاهرات أمام مبنى الأمم المتحدة والبيت الأبيض وأمام منزل الضيافة الذي نزل فيه السادات فضلاً عن المنشورات والبرقيات التي أرسلها الأقباط إلى الرئيس الأمريكي كارتر وكلها تدين الوضع الداخلي في مصر والموقف من الأقباط بعد الحوادث التي تعرضوا لها في هذه الفترة، وتطالب بمراعاة تطبيق مبادئ "حقوق الإنسان" وهو ما سبب حرجاً بالغاً للرئيس المصري أثناء الزيارة<sup>(١٣٩)</sup>.

وتشير قراءة خطاب السادات، الذي ألقاه في مجلس الشعب في ١٤ مايو ١٩٨٠، مدى التوتر الذي وصلت إليه العلاقة بين النظام والكنيسة المصرية، حيث اتسم بعدم الترتيب والطابع الانفصالي وهو ما أنذر ببداية لجوء النظام إلى أسلوب الردع حيال الكنيسة خاصة بعد هجوم الرئيس المتتالي على البابا<sup>(١٤٠)</sup>، وقد سارت الأحداث بعد ذلك في اتجاه التصعيد خاصة بعد وقوع حادث الزاوية الحمراء وكانت أبرز مظاهر هذا التصعيد ما شملته قرارات ٥ سبتمبر ١٩٨١ من عزل البابا، فأعلن السادات إلغاء لقرار رئيس الجمهورية بتعيين الأنبا شنودة الثالث بابا الاسكندرية وبطريك الكرازة المرقسية وتشكيل لجنة للقيام بالمهام البابوية.

ويمكن ملاحظة بعض أوجه الشبه بين أسلوبي معالجة النظام لكل من المعارضة الإسلامية وحركة الاعتراض المسيحية حيث بدأت بالمهادنة ومحاولات الاحتواء، وانتهت

إلى الصراع ثم الصدام المباشر. وثمة بعد آخر حكم أسلوبي المعالجة وهو موقف النظام من دور الدين في إدارة الصراع السياسي والاجتماعي، فكما استخدم "الدين" كأداة للشرعية والتبرير والتعبئة السياسية للنظام، فإنه في مرحلة أخرى - خاصة بعد تزايد حدة المعارضة ذات الطابع الديني على الجانبين - لجأ إلى التأكيد على ضرورة فصل الدين عن السياسة، وهو ما أبرز مرة أخرى عمق التناقض الذي حكم التوجهات السياسية للنظام في هذه الحقبة، فكما رفع السادات شعار "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين" بعد اشتداد حدة المعارضة الإسلامية فإنه عاد وأكد على نفس المعنى في مواجهة حركة الاعتراض المسيحية التي قادتها الكنيسة إذ قال بما نصه (عند الوحدة الوطنية مش مستعد أن أساوم أبداً.. الأمر متعلق باستغلال الدين.. وأنا قلت قبل كده لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة)<sup>(١٤١)</sup>.

ورغم الأبعاد الدينية التي اتخذتها الحركة الاعتراضية المسيحية والتي ارتبطت بزيادة عوامل الاستقطاب الديني في المجتمع منذ تلك الحقبة، إلا أن هذه الحركة عكست جانباً من أزمة المشاركة السياسية التي ارتبطت بطبيعة النظام السياسي خاصة بعد قيام نظام يوليو ١٩٥٢. فكما يشير د. ميلاد حنا أنه لم يكن هناك قطي واحد في قيادة تنظيم الضباط الأحرار - وما سمي بعد ذلك بمجلس قيادة الثورة الذي بلغ عدد أعضاؤه ١٢ عضواً، ولم يعرف فيما بعد عن وجود شخصية قطبية واحدة ذات وزن في كل حركة الجيش، ولذلك فإن فترة حكم عبد الناصر - وفق هذا الرأي - لم تمثل وجوداً للأقباط على الساحة السياسية ولا على المستوى القيادي، واكتفى النظام بالاعتماد على العناصر القبطية من التكنوقراط الذين لم يكن لهم تأثير سياسي كبير لكي يقوموا بتمثيل الأقباط في الوزارة<sup>(١٤٢)</sup>، وربما كان لنشأة تنظيم الضباط الأحرار الذي أصبح بعد ذلك سلطة الحكم في البلاد داخل المؤسسة العسكرية أثر في إبراز مشكلة التمثيل السياسي للأقباط بسبب الاعتبارات التاريخية التي حكمت تشكيل الجيش من هذه الزاوية.

ويضاف إلى هذا الاعتبار التوجهات السياسية التي سادت نظام ١٩٥٢، والتي

حظرت نشاط الأحزاب السياسية القديمة وخاصة حزب الوفد الذي شكل الأقطاب عنصراً بارزاً فيه، فقد ارتبط دورهم في الحياة السياسية بالحركة الوطنية المصرية قبيل العشرينات إذ مهد الطابع العلماني لثورة ١٩١٩ فرصة للأقطاب للمساهمة بقوة في الحركة الوطنية، كما لعبت قيادة سعد زغلول لهذه الحركة دوراً في تنويع عوامل التفرقة الدينية وتشجيع الأقطاب على المشاركة الفعالة في الحياة السياسية وهو الرمز الذي سار عليه حزب الوفد حتى صار تعبيراً عن الوحدة الوطنية المصرية<sup>(١٤٣)</sup>.

وفي المقابل لم ينجح النظام بعد ١٩٥٢ في تكوين تنظيم سياسي بديل "لوفد" يقوم على المشاركة السياسية الحقيقية، بل اعتمد بشكل عال على الإدارة كجهاز رئيسي يستند إليه في نشاطه السياسي وهو ما أعطى له طابعاً بيروقراطياً واضحاً، وربما كان الجهاز البيروقراطي من أكثر المؤسسات التي يظهر في تكوينها مظاهر للتفرقة بين المسلمين والأقطاب لأسباب تاريخية ترجع إلى طابعه "المحافظ" بالإضافة إلى ما روعي في اختيار قياداته بعد ١٩٥٢ من أن يكونوا من (أهل الثقة) وهم في الغالب كانوا من الضباط الأحرار أو ممن يتصلون بهم بروابط وثيقة. وقد سرى ذلك أيضاً على تشكيل البرلمان، ويصف د. ميلاد حنا هذا الوضع بقوله (ظل الأقطاب في حالة ترقب منذ بداية الثورة عام ١٩٥٢. وغلبت عليهم السلبية في الانتخابات وفي الحياة العامة حيث وجدوا صعوبة شديدة في استئناف نشاطهم مثلما كانوا أيام انتخابات الوفد.. وعندما تقرر عمل انتخابات عامة لأول مجلس للأمة في عهد الثورة عام ١٩٥٧ اتضح لهم مع الممارسة أن وصول قبلى إلى مقعد في هذا المجلس لهو أمر بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً. فقد تقرر حل جميع الأحزاب السياسية بما فيها حزب الوفد.. وأصبح كل المرشحين هم بالضرورة أعضاء في التنظيم السياسي الواحد "هيئة التحرير ثم الاتحاد القومي" ويتوارى قنوات المشاركة السياسية ظهرت الطائفية على السطح وأصبح الفصيل في الاختيار هو الانتماء الطائفي أو "الشرقية")<sup>(١٤٤)</sup>.

إن بوادر أزمة التمثيل السياسي القبلى التي أظهرتها أول انتخابات نيابية في عهد النظام الجديد في ١٩٥٧ استمرت من خلال المجالس المتتالية (١٩٦٤-١٩٦٨) ثم

فى (١٩٧١ - ١٩٧٦ - ١٩٧٩) وتم معالجة هذا الأمر من خلال إعطاء رئيس الجمهورية الحق فى تعيين عشرة أعضاء فى مجلس الشعب لتمثيل الأقباط من بين ٣٦٠ عضواً وهو التقليد الذى بدأ فى الستينيات\* واستمر فى السبعينيات.

ورغم أن هذا الأمر قد حل مشكلة التمثيل السياسى للأقباط جزئياً إلا أنه لم يفتح لهم قنوات المشاركة السياسية الحقيقية حيث رهن مسألة المشاركة بمشيئة الحاكم.

ورغم التحولات السياسية التى أقدم عليها السادات فى السبعينيات بإقراره للتعددية السياسية وبداية تجربة سياسية جديدة نحو التحول الديمقراطى، إلا أن المؤسسات والتشكيلات السياسية ظلت تتسم بالضعف إزاء استمرار الطابع السلطوى للنظام وبقيت أزمة المشاركة السياسية قائمة. وفى ظل هذه الظروف السياسية نشطت حركة الإحياء الدينى فى المجتمع والتى غذتها توجهات النظام السياسى فى هذا العهد مما زاد من أسباب انحياز كل من طرفى الجماعة الوطنية المصرية الإسلامية والمسيحية إلى انتمائى العقيدى والدينى وأصبحت المؤسسة الدينية من ناحية وجماعات المعارضة الدينية من ناحية أخرى بديلاً عن المؤسسات السياسية فى استقطاب أبناء كل طرف وهو ما يمثل حالة الأقباط والمسلمين فى العمل السياسى فى السبعينيات.

وبذلك يكشف واقع السبعينيات عن طبيعة الأزمة التى تعرض لها النظام فى تلك الحقبة، والتى تجسدت فى نهايتها فى تعدد واتساع قوى المعارضة ضده، ولم تقتصر تلك المعارضة على القوى التى كانت بحكم مصالحها وتوجهاتها مضادة للنظام، وإنما أيضاً تلك القوى التى لم يفلح النظام فى استقطابها، أو على الأقل فى تحييدها، وبلغت الأزمة ذروتها بأحداث سبتمبر ١٩٨١ وحملة الاعتقالات الواسعة التى شملت ممثلى كافة القوى السياسية فى المجتمع المصرى تقريباً، وانتهت بمأساة اغتيال الرئيس السادات فى أكتوبر من نفس العام على يد أحد أعضاء التنظيمات الإسلامية التى تبنت العنف أسلوباً لحركتها

## هوامش الفصل الثالث

- (١) Gabriel, R. Warburg, op.cit, p. 145.
- (٢) Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic Alternative in Egypt, The Muslim Brotherhood and Sadat". Arab Studies Quarterly 4 (1-2), 1982 pp. 75-93, pp. 81-99.
- (٣) عمر التلمساني، أيام مع السادات، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص ٤١.
- (٤) عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، م.س.، ص ٨١.
- \* احتلت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية مساحة هامة من الجدل السياسى الذى دار فى بداية السبعينيات وطالب بعض من ممثلى التيار الإسلامى جعلها المصدر الوحيد الذى يحكم دستور الدولة وقوانينها. وحيث أن دستور ١٩٦٤ لم يأت على ذكر الشريعة، فقد اختار السادات موقفاً وسطاً عندما وضع الدستور الدائم للبلاد فى ١٩٧١ فتضمنت المادة الثانية فيه على أن الشريعة الإسلامية هى مصدر رئيسى للتشريع.
- (٥) Israel Altemen, "Islamic Legislation in Egypt in the 1970's", Asian and African Studies 13(3) November, 1979, pp. 200-201.
- Ibid, pp. 207-208.
- (٦) عمر التلمساني، افتتاحة مجلة الدعوة، عدد ديسمبر ١٩٧٨.
- (٨) عمر التلمساني، افتتاحة مجلة الدعوة، عدد أبريل ١٩٧٧.
- (٩) Hala Mustafa, "Les Forces Islamiques et l'experience democratique en Egypte", in Democratie et Denocratizations dans le monde Arabe. Dossiers de CEDEJ, Le Caire 1992, pp. 379-397.
- (١٠) مجلة الدعوة، عدد فبراير ١٩٧٧، ص ٢-٣، وص ٧، ص ١٦-١٧.
- (١١) مجلة الاعتصام، عدد ديسمبر ١٩٨٠، ص ١٦-١٧.
- فى الذكرى العاشرة لثورة التصحيح مايو ١٩٧١ - كتب محمد عبد القدوس مقالاً فى الدعوة حول الانتهاكات المتكررة للنظام ضد المعارضة وخاصة الإسلامية، وصلاح شادى فى الدعوة يناير ١٩٧٧، ص ٦-٧ وأبو الفتوح حول نظام الحكم فى الإسلام (الدعوة، يناير ١٩٧٧، ص ١٦-١٧).
- (١٢) عمر التلمساني، افتتاحية الدعوة "الطريق إلى القدس"، عدد ٢٧، يونيو وأنظر نماذج لذلك فى العدد ٤١ سبتمبر ١٩٧٩، والعدد ٤٥، يناير ١٩٨٠، والعدد ٤٧، مارس ١٩٨٠، والعدد ٥٧، يناير ١٩٨١، والعدد ٥٨، فبراير ١٩٨٠، والعدد ٦٠، أبريل ١٩٨١.
- (١٣) صلاح عيسى، الإخوان المسلمون: مأساة الماضى ومشكلة المستقبل، مقدمة كتاب ريتشارد ميتشيل، الإخوان المسلمون (القاهرة: مكتبة مديولى، ١٩٧٧) ص ٧٧.
- \* حاول السادات توظيف علاقاته القديمة التى ربطت بينه وبين جماعة الإخوان ومرشدها العام الأول حسن البنا قبل الثورة لإرساء دعائم التعاون مع الإخوان

حيث يشير في مذكراته "كنت أنا حتى ذلك الوقت حلقة الاتصال الوحيدة بين تشكيل الضباط الأحرار والايوان المسلمين" في انور السادات، صفحات مجهولة، (القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٥٤)، ص ٨٠.

Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic Alternative in Egypt, The Muslim Brotherhood and (١٤) Sadat" op.cit, p. 90.

(١٥) حول شرعية مجلة الدعوة، عمر التلمساني، أيام مع السادات، م.س.، ص ١٥-١٦.

\* تعيين الشيخ محمد الغزالي، وموسى لاشين لمنصبى نائب وزير الشؤون الدينية، والأزهر.

(١٦) عمر التلمساني، أيام مع السادات، م.س.، ص ٢٥.

(١٧) خطاب السادات بتاريخ ١٩٨١/٩/٦.

Israel Altemen, op.cit, pp. 209-209. (١٨)

Ibid, p. 211. (١٩)

Ibid, pp. 214-215. (٢٠)

(٢١) نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيوف، صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مديولي، ١٩٨٢) ص ٩٢-٩٣.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٩٦-٩٧.

(٢٣) السيد يسين، "التوازن الطبقى في فكر النخبة السياسية بين الإدراك والممارسة" مجلة الفكر العربي، العدد ٢-٥، سبتمبر، ١٥ نوفمبر ١٩٧٨، ص ١٢٩.

(٢٤) بلغ عدد الخطب في بعض المناسبات الدينية ٩ خطب في السنوات الثلاث الأولى من حكمه، ٨ في الفترة التالية ووصلت خلال عام واحد (من يناير ١٩٧٧ - ديسمبر ١٩٧٧) إلى خمس خطب وهو العام الذى شهد تزايد نشاط الجماعات الاسلامية، وبالمقارنة بين فترة عبد الناصر والسادات نجد أن نسبة الخطب التى ألقاها كل منهما فى مثل هذه المناسبات ٧٩٪ أى أقل من الواحد الصحيح، و٢،٣٪ على التوالي، أنظر د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر، ١٩٥٢-١٩٨١ (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٢)، ص ١١٦-١١٧.

Raphael Israeli, Egypt: Aspects of President Anwar Al Sadat's Political Thought, (٢٥) (Jerusalem: The Magness Press, 1981).

Hamied Ansari, Egypt: The Stalled Society, op.cit, pp. 195-211. (٢٦)

\* يعتبر هذا الرأى اعتماد السادات على الأعيان والبورجوازية الريفية كجزء من صراعه مع القوى السياسية الليبرالية المنافسة والتي تركزت حول الوفد فى التجربة الليبرالية الأولى قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وكانت قاعدتها حضرية فى الأساس.

(٢٧) السيد يسين (إشراف)، الاتجاهات الجديدة فى مجلس الشعب، (القاهرة: مركز

الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، (١٩٨٦).

Michael C. Hudson, "Islam and Political Development" in John L. Esposito (ed.) (٢٨) Islam and Development, Religion and Social Political Change (New York: Syracuse University Press, 1980), pp. 3-7.

Assaf Hussein, Political Perspectives on the Muslim World (London: The MacMillan (٢٩) Press, Ltd., 1984), pp. 1-20.

James P. Piscatori, Islam in a World of Nation States (London: Cambridge (٣٠) University Press, 1986), pp. 34-35.

R. Hrair Deckmejian, "The Arab Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, (٣١) Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternative", The Middle East Journal, Vol. 34, No. 1, Winter 1980, pp. 1-12.

وأنظر:

د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤) ص ٤٠٣-٤٦٤.

James Piscatori, op.cit, pp. 30-31. (٣٢)

د. سعد الدين إبراهيم، (محرر)، المجتمع والدولة في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٣٢٢.

(٣٤) انظر بصفة عامة:

M. Spencer, Foundations of Modern Sociology (New Jersey: Prentice-Hall, 1979).

(٣٥) إن الأساس الفكري الذي تقدمه النظريات الإسلامية يقوم على مبدأ أساسى يؤكده (أبو الحسن الماوردى ٣٦٤هـ - ٤٥٠هـ) وهو المبدأ الذى يجعل من الإسلام "دينا وديناً" "دينا ودولة" "روحاً وبدناً" "قرداً وجماعة" "عقلاً وإيماناً" "دنياً وآخره"، وهو مبدأ وضع أسسه النظرية "الماوردى" وأصبح شعاراً رئيسياً لدى المحدثين. ولم يغفل الماوردى أن ثمة مفكرين سيعرضون عن أوامر الله ونواهيه، لذا ألزم الأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" فكما قرر الماوردى "أن التكليف التعبدى الإسلامى يذهب إلى أبعد من مجرد فرض التعبد والإلزام بفروضة"، إن صور التكليف دائرة بين هذين القطبين: قطب الدنيا وقطب الآخرة. أنظر د. فهمى جديعان "أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم الحديث، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١٩٧٩)، ص ٥٠ - ٦٨.

Hichem DJAIT, La Grande Discorde: Religion et Politique dans l'Islam des Origines (٣٦) (Paris: Editions Gallimard, 1989), pp. 263-289.

(٣٧) أنظر:

ريتشارد ميشيل، الإخوان المسلمون ترجمة عبد السلام رضوان، (القاهرة: مكتبة مديولى، مايو ١٩٧٧)، ص ١٠٠، ود. عبدالعظيم رمضان الإخوان



المسلمون والتنظيم السرى (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، ١٩٨٢) ص ٤٨-٥١.  
وطارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م.س.، ص ٣٦٩ - ٣٧٥.

(٢٨) أنظر:

Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement: the Case of -  
Two Groups in Egypt", in Ali E. Hillal Dessouki (ed.), Islamic Resurgence  
in the Arab World, op.cit., pp. 177-132.

Olivier Carré, "Le Combat pour Dieu et l'état Islamique Chez Sayyid Quoth -  
l'inspirateur du Radicalisme actuel" Revue Française de la Science Politique 33(4)  
Août 1983, pp. 680-705.

Contribution a l'Histoire du Premier Mouvement Activiste dans l'Egypte de State, le (٢٩)  
Temoignage d'un Condamné (Autoportrait) Sou'al (5) Avril 1985, pp. 27-29.

(٤٠) صالح سرية "رسالة الإيمان"، كتيب وثائقي نشرت اتحاد طلاب كلية دار العلوم،  
جامعة القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٧.

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٧-٢٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٤٣) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٤٤) نفس المرجع، ص ٢٨.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٤١.

(٤٦) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٤٧) لمزيد من التفاصيل حول أفكار الجماعة، أنظر هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى  
مصر من حركة الاصلاح إلى جماعات العنف (القاهرة: مركز الدراسات السياسية  
والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٢)، ص ١٤٢-١٤٥.

(٤٨) الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية  
(القاهرة: ١٤/٩/١٩٧٩)، ص ٤١.

Contribution a l'Histoire du Premier Mouvement Islamiste activiste dans l'Egypte de (٤٩)  
Sadate, op.cit., p. 36.

\* وهو الحادث الذى انتهى بسقوط حوالى ٦٠ قتيلاً وجريحاً منهم: ستة قتلى من  
الجماعة وخمسة وعشرون جريحاً، وباقي القتلى والجرحى من الجنود والضباط.

(٥٠) شكري مصطفى، الخلافة "كراسة منسوخة بخط اليد" د.ت.د.ن، ص ٣٩.

(٥١) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الفاتنية، (وثيقة غير منشورة تقع فى  
٣٠ صفحة، ويبدأ ترقيمها برقم ٢٧١٢)، ص ٢٧١٢.

\* تعد الفتاوى التى أصدرها ابن تيميه (وهو مفكر إسلامى عاش فى العصر المملوكى  
١٢٦٢ - ١٣٢٨) وقت معاصرته لدخول التتار البلاد الإسلامية من أهم الأسس  
الفقهية التى اعتمد عليها عبد السلام فرج فى كتابه "الفريضة الفاتنية" حيث

أسقط فتوى ابن تيمية التي حكمت على "الفتار" بالردة وأوجبت الخروج عليهم وقتالهم رغم إعلانهم إسلامهم في ذلك الوقت على الواقع المعاصر في مصر وعلى نظام الحكم فيها.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٧٧٦.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٣٧٨.

(٥٤) لمزيد من التفاصيل حول تنظيم الجهاد أنظر.

Gilles Kepel: Le Prophete et Pharaon, Les Mouvements Islamistes dans L'Egypte - Contemporaine (Paris. Editions la Decouverte, 1984).

Hammed Ansari, "The Islamic Militant's in Egyptian Politics", International Journal - of Middle East Studies 16(1) March 1984, pp. 123-144.

\* وفقاً لروايات بعض أعضاء جماعة "الفنية العسكرية" تمت هذه التحولات بعد مراجعة نقدية ذاتية داخل السجن ترتب عليها انتقال بعض الكوادر و"الأمراء" إلى جماعة المسلمون (المعروفة بالتكفير والهجرة)، أنظر (الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القوي للبحوث، م.س.، ص ٤٦).

\* في أحد الحوارات التي نشرت في الندوة السابقة (ص ٥٦) يشير أحد أعضاء جماعة الفنية العسكرية إلى أن (جماعة الفنية لا تنتمي إلى أية جماعة إسلامية على المستوى التاريخي، لأن لكل جماعة فكرها وأسلوبها الخاص بها، والجماعات الإسلامية التي ظهرت في الفترة الأخيرة ما هي إلا امتداد لجماعة الفنية العسكرية، وأن جماعة الإخوان المسلمين هي بداية وأساس هذه الحركات، وأن هدف هذه الجماعات وأحد وهو إقامة المجتمع الإسلامي).

Raymond, A. Hinnebusch Jr., "The Egyptian Politics under Sadat. The Post-populist, (٥٥) Development of an Authoritarian-modernizing State", op.cit., pp. 198-204.

P.J. Vatikiotes, The History of Egypt From Muhamed Ali to Mubarak, (٥٦) op.cit., p. 425.

Raymond, A. Hinnebusch Jr., op.cit., p. 204. (٥٧)

(٥٨) حديث للسادات بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧.

(٥٩) رباب الحسيني، "موقع الدين من أيديولوجيات العالم الثالث"، دراسة حالة مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، م.س.، ص ٢٥-٢٥٧.

(٦٠) من نماذج التهديد التي لجأ إليها السادات ما ورد في بعض خطبة حاملاً هذا المعنى كقوله: "مهما مضى الوقت، ومهما مديت في حبال الصبر، يجي الوقت اللي إذا لم يرتدع لازم أردعه" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٥/٢١)، وفي تلخيص منه باستخدام العنف أشار "أنا لم استخدم سلطة الحاكم العسكري لا قبل أكتوبر ولا أثناءها ولا بعدها رغم أنها تعطيني الحق في فتح المعتقلات" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٥/٢٣) وقد أخذت لهجة العنف في الازدياد مثل قوله "ان الذين يحاولون فرض عمل

دموى لتخويف الشعب... لن أرحمهم حجرى دمهم فى الشوارع" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٦/٧).

(٦١) "تعلمت يا أبنائى وبنائى أن الله سبحانه وتعالى خلق الملائكة من غير شهوة وخلق الشياطين وكلهم شهوة، وخلق آدم من كليهما.. فمن غلب الخير والحق على شهوته كان أفضل من الملائكة، ومن غلب الشر وأخذ الحق وغلبه على الخير كان أشد من الشياطين" (خطاب بتاريخ ١٩٧٨/٦/١٠).

"اعبدوا ربكم يا أولادى زى ما أنتو عايزين وزى ما تطلبوه. لكن ما حدش بيعب ارادته ويقول السمع والطاعة لواحد عاوز يستغله. السمع والطاعة لله سبحانه وتعالى" (خطاب بتاريخ ١٩٨١/٩/١٢)، ومن ذلك قوله "دلوقت أنا مبشيتها بالحلم والعدل وبالحق، ويوم مالاتى واحد خارج عن الخط أنا كآب حاقوله أرجع مكانك تانى، وزى الشريعة ما تعطى لى الحق كولى أمر" (خطاب بتاريخ ١٩٧٦/٣/٢٠) "والله البنيت أو الولد اللى حايزج من طوع أهله بالجماعات الإسلامية ده حياخذ أقصى العقاب" (خطاب بتاريخ ١٩٨١/٩/١٨).

(٦٢) فكما أشار السادات فى إحدى خطبه دلالة على ذلك "آن لدينا تجربة أن استغلال الدين خطر زى الأولاد اللى قتلوا الشيخ الذهبي.. هل يقتل عالم من أفاضل علمائنا.. كده الدعوة الدينية خطيرة.. وعلى ذلك خط أساسى لثورة يوليو و ١٥ مايو الا يستغل الدين فى السياسة أبداً." (خطابه بتاريخ ١٩٨٠/١٠/٢).

(٦٣) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١. (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية ١٩٩٢) ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٦٤) من كلمة الرئيس لوفد المؤتمر الإسلامى المنعقد بالقاهرة فى ١٩٧٢/٩/١٤. وخطاب الرئيس فى اجتماع اللجنة المركزية فى ١٩٧٧/٧/١٦، وكلمته فى المؤتمر الثامن لاجتماع البحوث الإسلامية فى ١٩٧٧/١٠/١٩، وخطابه فى طنطا فى ١٩٧٩/٥/١٣، وحديثه إلى صحيفة لوس انجلوس تايمز فى ١٩٨٠/٢/١، وخطابه فى مجلس الشعب فى ١٩٨٠/١/٢٩، وكلمته فى يوم الطبيب فى ١٩٨٠/٣/١٩، وخطابه بمناسبة قيام جامعة الشعوب الإسلامية والعربية فى ١٩٨٠/١١/١١. من خطاب الرئيس فى الشرقية فى ١٩٧٩/٥/١٤، وخطابه أمام البرلمان الأوروبى فى ١٩٨١/٢/١١.

(٦٥) من كلمة الرئيس لعلماء الأزهر فى ١٩٧١/٥/٦. ومن المراسلات التى توضع حرص السادات على استمالة الأزهر وعلمائه مشاركتة فى مؤتمر الأزهر، وتعدد لقاءاته برجال الدين، فضلاً عن تكريمه لعدد منهم باهدائهم الأوسمة فى بعض المناسبات الإسلامية، وإفساح المجال أمام عدد منهم للظهور والعمل من خلال وسائل الإعلام المختلفة.

(٦٦) مارتين كرامر، "المؤسسة الدينية المصرية فى أزمة"، فى عمى إيلون وإسرائيل التمان، ومحازى اربليخ وآخرون، النظام الحاكم والمعارضة فى مصر فى عهد السادات (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات)، د.ت. ص ٨٤.

(٦٧) تردت هذه العبارة كثيراً في أحاديث وخطب السادات خاصة خلال فترة الثلاث سنوات الأخيرة من حكمه ومن ذلك لقائه بقيادات شباب الحزب الوطنى الديموقراطى فى ١٩٧٩/٢/١، وخطاب الرئيس أمام مجلس الشعب بعد إبرام معاهدة السلام فى ١٩٧٩/٤/٦، وكلمته فى ختام زيارته لمحافظة الصعيد فى ١٩٧٩/٤/١٦، وخطاب الرئيس فى أول اجتماع للوزارة الجديدة فى ١٩٨٠/٥/٢.

(٦٨) من ذلك تعديل المادة ٢٠١ من قانون العقوبات فى ١٩٨١، لكى تنص على (أنه إذا ألقى أحد رجال الدين أثناء تأدية وظيفته، وفى محفل عمومى مقالة تضمنت ذماً فى الحكومة أو قانون أو مرسوم، وفى عمل من أعمال جهات الإدارة العمومية أو نشر نصوص أو تعليمات دينية خاصة بالسياسة يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على شهرين أو بغرامة لا تتجاوز عشرة جنيهاً مصرية).

(٦٩) P. J. Vatikiotis, Arab and Regional Politics in the Middle East (London: Croom Helm, 1984), p. 39.

(٧٠) د. زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩) ص ٢٦٢ - ٢٧١. Eric Davis, "Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt", in Said Amin Arjomand, From Nationalism to Revolutionary Islam (New York: State University of New York Press, 1984) pp. 148-149.

\* شهدت الفترة من سبتمبر ١٩٥٢ إلى نهاية حكم السادات سبعة شيوخ للأزهر هم، محمد الخضر حسين (١٩٥٢ - ١٩٥٣)، عبد الرحمن تاج (١٩٥٤ - ١٩٥٨)، محمد شلتوت (١٩٥٨ - ١٩٦٤)، حسن مأمون (١٩٦٤ - ١٩٦٩)، محمد محمد الفحام (١٩٦٩ - ١٩٧٣)، عبد الحليم محمود (١٩٧٣ - ١٩٧٨)، محمد عبد الرحمن بيسار (١٩٧٨ - ١٩٨٢).

(٧١) مجلة الأزهر ج٢ غزة صفر ١٣٧٢، أكتوبر ١٩٥٢، ص ١٢٨ وانجحت المجلة لنشر المقالات المؤيدة للثورة التى اعتبرتها وقتئذ (انقلاباً عظيماً كرم الله به الإنسانية وانهبت بالنظام الجاهلى)، كما سارت فى نفس الاتجاه مجلة "منبر الإسلام" التى تصدر عن وزارة الأوقاف.

(٧٢) د. زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، م.س.، ص ٢٦٩. د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٥٢/١٩٨١، م.س.، ص ١٩٩٢، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٧٣) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٧٤) من أمثلة ذلك، عبد الستار آدم، "تستورية القوانين فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية"، مجلة منبر الإسلام، العدد ١١ صفر ١٣٩٢، مارس ١٩٧٢، ص ١١٠ - ١١١. د. محمد فهمى عبداللطيف "معنى التصحيح فى الإسلام"، مجلة منبر الإسلام العدد ٦ جمادى الآخر ١٣٩٧ هـ مايو ١٩٧٧، ص ٤ - ٧.

(٧٥) Louis J. Cantori, Religion and Politics in Egypt in Michael Curtis (ed.), Religion and Politics in the Middle East, (Boulder, Co.: WestView Press, 1981) pp. 77-91.

- (٧٦) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١، م.س.، ص ٢١٠ - ٢١١.
- (٧٧) من أمثلة ذلك، نصر فريد واصل، "الإسلام وسياسة الانفتاح الاقتصادي بعد مفترق العبور"، مجلة منبر الإسلام، العدد ٤، ربيع ثاني ١٣٩٤، ابريل ١٩٧٤.
- (٧٨) حديث السادات لرجال الدين الإسلامي والمسيحي في ١٩٧٧/٢/٨، وخطابه في اجتماع اللجنة المركزية في ١٩٧٧/٧/١٦، وكلمته في الاحتفال بعيد العلم في ١٩٧٧/١٠/١، وكلمته في المؤتمر الثامن لجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة في ١٩٧٧/١٠/١٩.
- (٧٩) بيان الأزهر في جريدة الأهرام ١٩٧٧/١/٢٥.
- (٨٠) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢/١٩٨١، م.س.، ص ٢٥٠.  
Gabriel R. Warburg: Islam and Politics in Egypt: 1952 - 1980, op.cit., 137-139.
- (٨١) جريدة الجمهورية، ١٩٧٧/١/٢٢.
- (٨٢) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢/١٩٨١، م.س.، ص ١٦٠.
- (٨٣) حديث الرئيس في جريدة الجمهورية ١٩٧٥/١٠/٢٥، وخطابه في افتتاح دورة الانعقاد الثاني لجلس الشعب في ١٩٧٧/١١/٩، وخطابه في ذكرى ثورة التصحيح في ١٩٧٨/٥/١٥.
- \* يلاحظ هنا من خلال مقارنة موقف السادات من دور الأزهر في مواجهة الجماعات الإسلامية بموقف سلفه تشابه الموقفين حيث عمل عبد الناصر على مطابقة موقف الأزهر مع موقف السلطة من قوى المعارضة الإسلامية التي تمثلت وقتئذ في جماعة الإخوان المسلمين وقد كانت هي الجماعة الرئيسية التي تعمل على الساحة السياسية وتشكل تحدياً للنظام. وانعكس ذلك في هجوم الأزهر على الإخوان خاصة بعد اصطدام السلطة معهم. وبالمثل لجأ السادات إلى نفس المؤسسة ولكن مع اعتبار جماعات العنف التي ظهرت في عهده هي قوى التحدي الرئيسية التي عمل على مواجهتها من خلال الأزهر.
- (٨٤) جريدة الأهرام ١٩٧٤/٤/٢، ١٩٧٤/٥/٥، ١٩٧٤/٥/٨، ١٩٧٤/٥/١١، ١٩٧٤/٥/١٧، ١٩٧٤/٥/١٨، ١٩٧٤/٥/٢٠، ١٩٧٤/٥/٢٤، ١٩٧٥/٦/١٥.
- \* أصدرت المحكمة العسكرية حكمها على أعضاء جماعة "التكفير والهجرة"، وهاجمت فيه تقاعس العلماء على إبداء الرأي حيث ذكرت أنها تسجل للتاريخ أسفها لما أصاب الإسلام على يد من يتقاعس عن أداء رسالته، وهروب رجال الدين عن الإفصاح عن رأيهم وإبداء حكم الدين فيما يعرض عليهم من أمور.
- (٨٥) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر، م.س.، ص ٢٤٣-٢٤٤.
- (٨٦) من توجيهات الرئيس أنور السادات لوزير الأوقاف، مجلة الأزهر، ج ٥ شعبان ١٤٠٠ هـ، يوليو ١٩٨٠، ص ١٠٢٨.
- (٨٧) مارتين كرامر، "المؤسسة الدينية المصرية في أزمة"، في عمى ايلون، واسرائيل التمان، ومحازي اريخ وآخرون، النظام الحاكم والمعارضة الدينية في مصر في عهد السادات، م.س.، ص ١٩٤.

\* عمدت المجلة إلى تناول القضايا الدينية وابتعدت عن إثارة القضايا الدينية السياسية التي تثير خلافاً مع توجهات النظام، بل كانت في طرحتها للقضايا السياسية تنطلق من موقع تبريري لاتجاهات السلطة، وهو خط تتشابه فيه مع مجلتي "الأزهر" و"منبر الإسلام"، وقد صدر العدد الأول منها في يوليو ١٩٨١.

(٨٨) Gabriel R. Warburg: Islam and Politics in Egypt 1952 - 1980, op.cit., p. 137.

\* تبنت مجلتي "الأزهر" و"منبر الإسلام" قضية تطبيق الشريعة الإسلامية عقب مناداة الرئيس السادات بها على أن لا يقتصر مفهومها على مجرد الحدود الشرعية باعتبارها كلاً لا يتجزأ. كما عمدت بعد قرار طرد السوفيت من مصر وتوتر العلاقات المصرية السوفيتية إلى مهاجمة الاتحاد السوفيتي باعتباره مثلاً للإلحاد وربطت بين هذا الموقف وبين مطالبتها بتطبيق الشريعة الإسلامية.

(٨٩) د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١، م. س.، ص ٢٤٣.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٩١) Louis J. Cantori; Religion and Politics in Egypt, in Michael Curtis (ed.), Religion and Politics in the Middle East, op.cit., pp. 77-91.

(٩٢) Israel Altemen, "Islamic legislation in Egypt in the 1970's", op.cit., p. 215.

(٩٣) من ذلك مثلاً ما ذكره السادات حول هذه الزيارة التي وردت بهذه العبارة (لقد فكرت ملياً واستخرت الله في إقدامي على عمل فيه خير لمصر، وفيه خير الأمة العربية كلها)، من رسالت إلى الندوة العالمية بأمريكا في ١٩٧٨/١/٢٨.

Gabriel, R. Warburg, op.cit., p. 143.

(٩٤) نص البيان في جريدة الأهرام، ١٩٧٩/٥/١٤، ص ٧، ١٠.

(٩٥) جريدة الأهرام، ١٩٧٩/٥/١٨.

(٩٦) خطاب الرئيس السادات في كفر الشيخ ١٩٧٩/٥/١١.

(٩٧) مارتين كرامر، المؤسسة الدينية في أزمة، م. س.، ص ٥٨.

(٩٨) سلسلة حوارات الأهرام، ٨، ١٦، ١٨ نوفمبر ١٩٨١.

(٩٩) Morroo Berger, Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). p. 18.

\* تتضمن المساجد الحكومية الفاضلة لوزارة الأوقاف أربعة أنواع من المساجد، المساجد الخيرية وتخضع للوزارة ويعتبر موظفوها موظفين حكوميين، المساجد التي تأسست بمعرفة الأوقاف المشتركة (العامة والخاصة) وتتولى إدارتها الوزارة بدعم من الأوقاف العامة، المساجد المستجدة، التي تدعمها أصلاً الأوقاف الخاصة إلا أن القانون رقم ٢٤٧ لعام ١٩٥٣ أسند إدارتها إلى الوزارة عقب إلغاء هذه الأوقاف في العام الذي سبق إصدار القانون، المساجد المضمومة التي استولت عليها الوزارة بمقتضى القانون ١٥٧ لعام ١٩٦٠، والذي سمح لها بتولى أعمال الإدارة في جميع المساجد التي لم تكن خاضعة لإشرافها.

Ibid, pp. 46-47.

(١٠٠)

\* يلاحظ في تقرير اللجنة الصحية لتحسين المساجد في مصر في عام ١٩٤٢ أنها أشارت إلى المسجد باعتباره من "المرافق العامة" للدولة كما تحدثت عن الوظيفة الدينية للمسجد والتسهيلات الصحية والغذائية له باعتباره مرفقاً عاماً. ودعت إلى إلغاء "المساجد الخاصة" لأنها لا تتوافق مع مفهوم "المرافق العامة". وعلى العكس تعدت الحكومة في ١٩٦٤ عن دور المسجد في خدمة التوجهات "الوطنية" ونظمت أوضاع المساجد بصورة قانونية لخدمة هذا الدور.

Ibid, p. 45.

•• على سبيل المثال تم التعارف بين عبدالسلام فرج منظر تنظيم "الجهاد"، وخالد الإسلامبولي منفذ عملية اغتيال الرئيس السادات في أحد المساجد الأهلية ببولاق الدكرور.

Hamied Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics, op.cit., pp. 128-129. (١.١)

(١.٢) حديث لجريدة "مايو"، ٢ نوفمبر ١٩٨١.

• وضعت وزارة الأوقاف في عام ١٩٨١ خطة طموحة لغم جميع المساجد الأهلية خلال خمس سنوات وقدرت الميزانية المطلوبة لها بحوالى ٢٠ مليون جنيه ويعطى هذا الرقم مؤشراً على حجم الصعوبات المالية التى تواجهها الحكومة فى هذا المجال. (منبر الإسلام، إبريل ١٩٨١).

(١.٣) وفق ما ذكره وزير الأوقاف فى ذلك الوقت (اللواء الاسلامى فى ٢٥ إبريل ١٩٨٢، وقد أشار فى عام ١٩٧٩ إلى أنه كان هناك حوالى ٢٥٠٠ مسجد خاضع لإشراف الوزارة يعانى من نقص الأئمة (منبر الإسلام، ديسمبر ١٩٧٩). كما كشفت الوزارة فى نهاية ١٩٨١ أن ٢٠٪ من الأئمة المعتمدين معارون إلى دول عربية وإسلامية ("مايو" ١٦ نوفمبر ١٩٨١).

•• قدر عدد المساجد فى إحدى محافظات الصعيد (المنيا) بحوالى ٢٠٠٠ مسجد خاضع لإشراف الوزارة، يعانى ١٥٠٠ مسجد منها من نقص الأئمة أنظر:

Patrick Gaffney, "The Islamic Preacher: His Role in the Mosque and the Community, Preliminary Report a Field Reason (American Research Center in Egypt, Newsletter, No. 110, Fall 1979), pp. 3-13.

(١.٤) مارتين كرامر، المؤسسة الدينية فى أزمة، م.س.، ص ٨٨ - ٨٩.

(١.٥) حول الطرق الصوفية فى عهد السادات أنظر:

Morroee Berger, Islam in Egypt Today, Social and Aspects of Popular Religion, op.cit., pp. 26-90.

(١.٦) القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦.

(١.٧) مجلة "التصوف الإسلامى"، العدد الأول، فبراير ١٩٧٩ (الافتتاحية).

(١.٨) مارتين كرامر، المؤسسة الدينية فى أزمة، م.س.، ص ٩٢.

• مثال ذلك البرنامج الأسبوعى للشيخ محمد متولى الشعراوى، والحديث اليومى لشيخ الأزهر قبل إذاعة أخبار الساعة التاسعة.

\* خصصت جريدة الأهرام صفحة أسبوعية للفكر الدينى فى فبراير ١٩٧٥، وتلتها جريدة الأخبار، والجمهورية التى كان يوجد بها باب ثابت بعنوان "الدين والحياة"، منذ عام ١٩٧١، ثم أصبح صفحة مستقلة فى إبريل ١٩٧٥، أما المجلات الأسبوعية فلم يتم تخصيص باب ثابت للشؤون الدينية إلا فى مجلة "أكتوبر" منذ ١٩٧٥ بعنوان "أمنت بالله" ويلاحظ أن هذه المجلة اعتبرت لسان حال نظام السادات حيث تم إصدارها بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وحملت نفس الاسم.

(١٠٩) د. عواطف عبدالرحمن، دراسات فى الصحافة المصرية المعاصرة (القاهرة: دار الفكر العربى ١٩٨٥) ص ٢٠٩.

(١١٠) مارتين كرامر، المؤسسة الدينية فى أزمة، م.س.، ص ٩٤.

(١١١) لمزيد من التفاصيل حول مضمون المعالجة الدينية فى الصحافة المصرية أنظر: د.

عواطف عبد الرحمن، دراسات فى الصحافة المصرية المعاصرة، م.س.، ص ٢٠٩.

- ٢١٤.

(١١٢) أشار السادات فى خطابه بتاريخ ١٩٨٧/٢/٨ ما نصه (فى اجتماعى مع القيادات السياسية طلبت أن يكون التعليم الدينى فى المدارس مادة إجبارية للسقوط والنجاح).

(١١٣) الأهرام ١٩٦٨/١/١٠.

Hassan Hanafi, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt", Esprit (4), (١١٤) Avril 1982, p. 63.

(١١٥) زينب رضوان، التعليم الدينى فى مصر، ص ٥٣.

(١١٦) نفس المرجع، ص ٦٠ - ٦١.

(١١٧) قرارات مجمع الآباء الكهنة والمجلس الملى وممثلى الشعب القبطى بالإسكندرية، فى المؤتمر المنعقد بالبطريركية بتاريخ ١٧ يناير ١٩٧٧.

(١١٨) محمد حسنين هيكل، خريف الفضب، قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات. (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ٧، ١٩٨٢) ص ٤٥٠.

(١١٩) د. غالى شكرى، الثورة المضادة، م.س.، ص ٣١٤.

(١٢٠) محمد حسنين هيكل، خريف الفضب، م.س.، ص ٤٥١.

(١٢١) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٠) ص ٩٦.

(١٢٢) حول دور الكنيسة الممثلة لأقلية دينية أنظر:

R. Mehl, The Sociology of Protestantism (London: SC. M., 1970).

(١٢٣) رفيق حبيب، المسيحية السياسية فى مصر، مدخل إلى التيارات السياسية لدى

الأقباط (إيلاف: إيلاف للدراسات والنشر، ١٩٩٠) ص ١٧ - ١٨.

(١٢٤) المرجع السابق، ص ٤٠ - ٤١.

(١٢٥) محمد حسنين هيكل، خريف الفضب، م.س.، ص ٣٤١.

(١٢٦) رفيق حبيب، المسيحية السياسية فى مصر، م.س.، ص ٤٩ - ٥١.

(١٢٧) أنور محمد، السادات والبابا، أسرار الصدام بين النظام والكنيسة (القاهرة: دار



ايه (أم للنشر ١٩٩٠) ص ١٥٧.

(١٢٨) رفيق حبيب، المسيحية في مصر، م.س.، ص ٤٢.

(١٢٩) أنور محمد، السادات والبابا، م.س.، ص ٧٢ - ٧٣ و١٢٢.

\* ويدخل ضمن هذا الإطار مقالات البابا الأسبوعية في جريدة الجمهورية والتي بدأت في ١٩٧٨/١١/٢٨ وتوقفت في ١٩٧٢/٧/٩ وحمل آخر مقال عنوان "رحلة الضيفر إلى أثنيك"، وتحدث فيها البابا عن الشائعات الكاذبة بسبب بعض البيانات التي انتشرت ونسبت إلى الأقباط وكذبها البابا. وقد حمل هذا الموقف نوعاً من الاحتجاج غير المباشر.

(١٣٠) أنور محمد، السادات والبابا، م.س.، ص ١٥٧.

(١٣١) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(١٣٢) جمال بدوي، الفتنة الطائفية، م.س.، ص ٧٩.

(١٣٣) خطاب السادات بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧.

(١٣٤) المرجع السابق.

(١٣٥) أكد السادات على المعنى التاريخي في توحيد المصريين (مسلمين وأقباط)، في أكثر من خطاب ومن ذلك قوله في خطابه بتاريخ ١٩٧٧/١٠/١١ (أنه حين حاول الاستعمار رفع شعار "حماية الأقليات" رفض الأقباط والمسلمون ذلك رفضاً كاملاً ورفض الجميع مسلمون ومسيحيون أعلام نضال واحد ومصير واحد لشعب واحد.. أخوة في الإيمان، أخوة في الحب، أخوة في الآلام، والأمال..) كما يشير أيضاً في خطابه بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧ إلى الوحدة التاريخية بين المسلمين والأقباط بقوله (والله ما عرفنا - الواقعة بين عنصرى الأمة - طول عمرنا ما عرفناش هذا، واحنا عايشين آلاف السنين على هذه الأرض وسنكمل إن شاء الله ليوم القيامة ابناؤنا وأحفادنا من بعدنا عايشين على هذه الأرض وتحت هذه السماء في سماحة الدين، الدين المسيحي والدين الإسلامى، بالسماحة المعروفة والممارسة فعلاً).

(١٣٦) من أمثلة ذلك ما جاء في خطاب السادات بتاريخ ١٩٧٩/١٠/١١ (لم يكن غريباً أن يكون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجال القاديين إلى مصر "استوصوا بالقبض خيراً"، وسعد المسلمون والمسيحيون معاً بأزهى عصور العدل الاجتماعى.. لأن صوت الحب والوحدة يردده الانجيل كما يردده القرآن)، هذا إلى جانب كثرة الاستشهاد بالآيات القرآنية للتأكيد على العلاقة بين أصحاب الديانتين.

(١٣٧) أشار السادات إلى هذا الأمر في أكثر من مرة حيث ذكر بأنه عندما أثيرت مشكلة الكنائس (قلت للبابا تريد ٢٠ أو ٣٥ كنيسة أنا موافق على ٥٠ كنيسة) في خطاب أمام مجلس الشعب في ١٩٨٠/٥/١٤.

(١٣٨) أنظر ما أشار إليه السادات في هذا الصدد في خطابه بتاريخ ١٩٨٠/٥/٢٧.

(١٣٩) أنور محمد، السادات والبابا، أسرار الصدام بين النظام والكنيسة، م.س.، ص ٧٥.

(١٤٠) في تصعيد للغة التهديد التي لجأ إليها السادات في مواجهة البابا أشار (لن أسمع

أبدأ لأى كان بضر الوحدة الوطنية، واستغلال الدين أبداً مهما كان وليكن معلوماً أن أنا ممثل عن العائلة المصرية بمسليمها مسيحييها وإذا البعض حاول تحت أى شعار أو تحت أى اسم أو جمعية أن يتكلم باسم المسلمين أو باسم المسيحيين حاوقفه فى مكانه (خطابه بتاريخ ١٩٨١/٦/٢٨).

(١٤١) خطاب السادات بتاريخ ١٩٧١/٧/٢٨.

(١٤٢) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، م.س.، ص ٨٤.

(١٤٣) أنظر، د. مصطفى الفقى، الأقباط فى الصيام المصرية، مكرم عبيد ودوره فى الحركة الوطنية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥).

(١٤٤) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، م.س.، ص ٨٥ - ٨٦.

\* بعد الانتخابات النيابية فى ١٩٥٧ لجأ عبد الناصر التى تبنت أسلوب جديد لضمان تواجد الأقباط فى المجلس النيابى فأتخذ قراراً إدارياً "يقفل" عشر دوائر حيث الوجود القبطى ملموس كذلك بأن يقتصر الترشيح على الأقباط وحدهم إذ كان من حق "الاتحاد القومى" الاعتراض على أى مرشح.

## الباب الرابع

استراتيجيات النظام فى مواجهة

المعارضة الإسلامية

فى عهد الرئيس مبارك



## **الباب الرابع**

### **استراتيجيات النظام فى مواجهة**

### **المعارضة الإسلامية**

يعالج هذا الباب التطورات المتوالية التى لحقت باستراتيجية النظام فى مواجهة المعارضة الإسلامية فى عهد الرئيس مبارك، وينقسم إلى مقدمة وثلاثة فصول، تتناول المقدمة التوجهات السياسية للنظام فى هذا العهد وأثرها على استراتيجيته إزاء المعارضة الإسلامية. ويعرض الفصل الأول لتطور موقف النظام وسياساته تجاه قوى المعارضة السياسية الإسلامية التى يمثلها الإخوان المسلمون، من خلال وجودهم فى الأحزاب السياسية ومجلس الشعب فى الثمانينيات، ويتعرض الفصل الثانى لأساليب ومجالات المواجهة غير المباشرة بين النظام والقوى الإسلامية خارج نطاق هذا الإطار السياسى والمؤسسى، والتى تمثلت فى النقابات المهنية، والجمعيات الأهلية، والاتحادات الطلابية، ويتعرض الفصل من هذه الزاوية إلى التطورات والتفاعلات المختلفة بين الجانبين والمواجهات غير المباشرة بينهما والتى شهدتها هذه المجالات المختلفة طوال عقد الثمانينيات. وأخيراً، يعالج الفصل الثالث، تطور جماعات العنف - التى تشكل الجناح المتشدد من المعارضة الإسلامية - وسياسة النظام فى مواجهتها.

### **التوجهات السياسية للنظام والمعارضة الإسلامية**

رغم اتجاه النظام فى عهد الرئيس حسنى مبارك نحو تحقيق مزيد من الليبرالية السياسية إلا أن هذه العملية لم تصل إلى التحول الكامل نحو الديمقراطية التى تعتمد على قوة المؤسسات السياسية وتوسيع نطاق المشاركة السياسية على مستوى صنع القرار.

ومن هنا يمكن اعتبار حقبة الثمانينيات هي حقبة انتقالية أخرى في حياة النظام السياسي المصري لم تكتمل مقوماتها بعد. فالتحول من "الشرعية الثورية" النابعة من ثورة ١٩٥٢، إلى "الشرعية الدستورية" التي أعلنها السادات في منتصف السبعينيات، كان مرحلة انتقالية لم تنته بانتهاء عهد السادات وإنما استمرت تحت حكم مبارك، وفضلاً عن ذلك، فإن النظام السياسي المصري لا يزال مليئاً بالخلط بين عوامل الاستمرار الموروثة، وعوامل التجديد التي يتطلبها التحول الليبرالي الديمقراطي.

إن أهم ما يعترض عملية الانتقال "هو طبيعة النظام السياسي السائد الذي ظل محتفظاً بالكثير من الخصائص التي ورثها منذ الحقبة الناصرية رغم التحول في اتجاهاته السياسية في عهدي السادات ومبارك، فالنظام المصري مازال محتفظاً بطابعه السلطوي" الذي يتجسد في هيمنة جهاز الدولة، أي الحكومة وعلى رأسها مؤسسة الرئاسة والجهاز البيروقراطي والجيش، مقابل ضعف المجتمع المدني، وفي كلا المجالين تسود العلاقات الشخصية والرعية وتلعب دوراً هاماً في تجميع المصالح والتعبير عنها<sup>(١)</sup>.

إن هذه الطبيعة (أو الخاصة) للنظام السياسي عرضت عملية التحول الليبرالي والديمقراطي إلى ضغوط شديدة، فالثقافة السياسية مازالت تحكمها القيم التقليدية، وما يتبعها من التأكيد على قيم الطاعة والولاء، والاستناد إلى الدين كأحد المصادر الرئيسية للشرعية السياسية، أما المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية فقد ظلت ضعيفة، وبالتالي لم تمثل القنوات الرئيسية للنشاط السياسي في ظل عملية التحول الديمقراطي في الثمانينيات.

كذلك فإن التنظيمات التي شكلها النظام في صورة شبه حزبية بدءاً من التنظيم السياسي الواحد (الاتحاد الاشتراكي في الستينيات) إلى نظام التعددية الحزبية، في السبعينيات والثمانينيات لم ينجح في تحويلها إلى تنظيمات سياسية مستقلة، تقوم بدور فعال في عملية المشاركة السياسية تتفق وطبيعة التغيرات التي تتطلبها عملية التحول الديمقراطي<sup>(٢)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن النخبة السياسية الحاكمة مازالت تحمل الكثير من التشابه مع نخبة يوليو ١٩٥٢ خاصة من ناحية الأيديولوجية المعبرة عنها، فالأخيرة لم تعكس قط تجانساً فكرياً وافتقدت إلى رؤية سياسية واضحة، وهذه الحقيقة أضعفت كثيراً من قدرة النظام على تعبئة المواطنين نحو هدف التغيير من ناحية، وأفقدته القدرة على صياغة برنامج عمل سياسى واجتماعى متماسك.

وقد أثرت هذه الخصائص على عملية التحول الليبرالى والديمقراطى فى الثمانينيات، كما كان لها أثرها على ضعف الحياة الحزبية، فضلاً عن تنمية الاتجاهات المحافظة على المستويين السياسى والاجتماعى بسبب الطبيعة التقليدية للثقافة السياسية التى عبرت عنها النخبة الحاكمة. وإذا كانت هذه الخصائص ليست لها صلة مباشرة بالاتجاهات السياسية الأصولية إلا أنها قدمت لها الأرضية الملائمة للنمو.

وقد اتجه النظام خلال السنوات الأولى من عهد مبارك إلى إعادة دفع عملية التحول الليبرالى، والتي كانت قد تعرضت إلى أزمة فى السنوات الأخيرة من حكم السادات بعد الإجراءات القمعية العنيفة التى اتخذها ضد أغلب تيارات المعارضة السياسية فى سبتمبر ١٩٨١، وبدت هذه الدفعة من خلال مستويين: الأول، هو إبداء قدر أكبر من التسامح مع التعددية السياسية وتوسيع مجال حرية التعبير خاصة على مستوى الصحافة. والآخر هو التوسع النسبى فى حق التنظيم للأحزاب والجمعيات.

وانعكس هذا التوجه الليبرالى على موقف النظام من المعارضة السياسية حيث سمى مبارك (خاصة فى فترة رئاسته الأولى ١٩٨١ - ١٩٨٧) إلى إعادة إدماج بعض القوى السياسية المعارضة فى العملية السياسية خاصة تلك التى استبعدت من المشاركة السياسية خلال العهدين السابقين، وكان الهدف الأول لمبارك هو خلق قاعدة عريضة من "الإجماع القومى" تضم كافة التيارات والقوى السياسية المعتدلة فى مواجهة القوى الإسلامية المتشددة التى شكلت التحدى الرئيسى أمام النظام منذ اغتيال الرئيس السابق<sup>(٢)</sup>.

وفى إطار هذه السياسة تحددت استراتيجية مبارك فى التعامل مع المعارضة الإسلامية استناداً إلى مقومين أساسيين: الأول، هو إحداث نوع من التوازن بين المعارضة العلمانية التى - تم تجسيمها فى عهد السادات - والمعارضة الإسلامية. والآخر، هو التفرقة داخل المعارضة الإسلامية بين جناحيها المعتدل (الإخوان المسلمون)، والعنيف (الجماعات الإسلامية)<sup>(٤)</sup>.

وتمثلت الترجمة العملية لهذه الاستراتيجية على المستوى الأول فى تشكيل حزب الوفد ذى الطابع (العلمانى) للأغلبية البرلمانية المعارضة فى انتخابات ١٩٨٤ بعد تحالفه مع الإخوان المسلمين، وتبدى المستوى الآخر فى السماح للإخوان بالانخراط فى العملية السياسية، وإتاحة قدر أكبر من المشاركة السياسية لهم، وإن كانت هذه الخطوة لم تعن إعطائهم حق التنظيم السياسى المستقل كحزب، أو إعادة الشرعية لهم كجمعية دينية، وإنما اعطاؤهم الضوء الأخضر للعمل من داخل الأحزاب السياسية الشرعية والمشاركة فى الانتخابات النيابية والتمثيل داخل البرلمان، مع أفساح المجال لهم لحرية التعبير من خلال الصحف المختلفة\*، وربما كان الهدف الأول من هذه الاستراتيجية هو تهميش الجناح الآخر للمعارضة الإسلامية متمثلاً فى جماعات العنف التى رفضت الاعتراف بشرعية النظام والحاكم، حيث راهنت على إمكانية إضعاف قوى المعارضة الإسلامية من خلال سياسة التفرقة بين عناصرها.

وحققت هذه الاستراتيجية بعض النجاح فى احتواء المعارضة الإسلامية خلال السنوات الأولى لحكم مبارك، ولكنها أثبتت محدوديتها فى المرحلة اللاحقة، ويبدأ ذلك من خلال ثلاثة مؤشرات:

**أولاً :** الفشل فى إحداث توازن بين المعارضة العلمانية والإسلامية حيث أن تحالف الوفد مع الإخوان لم يؤد إلى استيعاب الإسلاميين، بل أدى على العكس إلى تراجع القوى العلمانية مقابل صعود القوى الإسلامية وهو الأمر الذى برز بشدة فى الانتخابات التالية فى عام ١٩٨٧ حيث تزعم الإخوان المعارضة السياسية بتحالفهم مع حزبى العمل والأحرار تحت اسم "التحالف الإسلامى"



وشكلوا أكبر كتلة برلمانية معارضة فى ذلك الوقت.

ثانياً: عودة العنف السياسى منذ عام ١٩٨٥ وتزايد نشاط الجماعات الإسلامية.

ثالثاً: نجاح الحركة الإسلامية فى الثمانينيات ليس فقط فى اختراق الأحزاب السياسية، وإنما فى التغلغل داخل الكثير من مؤسسات المجتمع المدنى مثل النقابات المهنية والاتحادات الطلابية والجمعيات الأهلية، فضلاً عن تزايد نشاطهم الاقتصادى والاجتماعى.

ويرجع إخفاق هذه الاستراتيجية إلى العديد من العوامل لعل أهمها: هو صعوبة استخدام طرف ضد آخر فى شق صفوف الحركة الإسلامية، حيث ضغط كل من طرفيها من أجل تحقيق هدف واحد، له صيغة عقيدية، وهو إقامة الدولة الإسلامية، سواء كان ذلك من خلال القنوات السياسية لاحت النظام على تطبيق الشريعة الإسلامية (وهو المنهج الذى اتبعه الإخوان)، أو بالعنف لقلب النظام وتحقيق نفس الهدف هو الأسلوب الذى انتهجته الجماعات الإسلامية، كما أن القوى الإسلامية كانت هى القوى السياسية الوحيدة (بسبب عدم تمتعها بشرعية العمل الحزبى) التى مارست نشاطها السياسى من وراء ستار القوى الحزبية الأخرى، وبالتالي فقد كانت هى القوى التى لم تختبر مصداقيتها من الناحية العملية، وظلت تقدم نفسها كقوى "نزيهة" تعلو فوق الأحزاب والقوى السياسية الأخرى. بالإضافة إلى امتلاكها لقدرة عالية على التعبئة السياسية بسبب اعتمادها على "الدين" وتمتعها ببنية تنظيمية متماسكة وفعالة.

وفى المقابل فقد استفادت الحركة الإسلامية من ضعف القوى الليبرالية فى التجربة الحزبية التى ولدت فى السبعينيات، وتجدر الإشارة إلى أن هذه القوى التى مثل قاعدتها الجماهيرية العريضة حزب الوفد فى تجربة (١٩٢٣ - ١٩٥٢) قد تعرضت لضربة شديدة منذ قيام نظام يوليو ١٩٥٢ ليس فقط على مستوى وجودها السياسى من خلال الأحزاب ولكن أيضاً بتفكيك قاعدتها الاجتماعية، من خلال سياسات التأميم فى الستينيات. ولم تكن البرجوازية المصرية التى تشكلت فى

السبعينيات ذات طابع ليبرالي، بل غلب عليها الاتجاه المحافظ. إذ كانت خليطاً من البورجوازية الحضرية واليمين المحافظ (أعيان الريف)، إلى جانب قطاع من الإخوان المسلمين الذين كونوا ثروات بعد هجرتهم إلى دول الخليج في الستينيات، فضلاً عن قطاع من البورجوازية الحضرية، ولذلك لم يتبلور الحضور السياسي لهذه البورجوازية الجديدة في إطار حزب ليبرالي\*.

وأخيراً فإن ضعف الأحزاب التي ولتها التجربة الحزبية في السبعينيات سواء على المستوى الأيديولوجي أو التنظيمي، أفقدها الكثير من مقومات الفعالية السياسية، والقدرة على التعبئة، ولعبت هذه العوامل السلبية دوراً في تزايد النفوذ السياسي للحركة الإسلامية.

## الفصل الأول

### النظام والمعارضة السياسية الإسلامية: الإخوان المسلمون

يعالج هذا الفصل موقف النظام من المعارضة السياسية للإخوان المسلمين في الثمانينيات. لقد مارس الإخوان المسلمون هذا الدور المعارض من خلال قناتين: الأولى، هي القناة الحزبية، حيث سعى الإخوان إلى التحالف مع الأحزاب الأخرى حزب الوفد أولاً، ثم حزبي العمل والأحرار، وقد أثر هذا السلوك بداهه على الموقف السياسي لكل منهما أي الإخوان والأحزاب.

أما القناة الثانية فهي القناة البرلمانية، حيث مارس الإخوان - للمرة الأولى - دوراً واضحاً في مجلس الشعب، محاولين اتخاذ مواقف مميزة عن القوى السياسية الأخرى بتوجهاتها المختلفة، وقد أدت هذه الممارسات إلى بعض التحول في سياسة النظام إزاءهم مع مطلع التسعينيات.

### أولاً : الإخوان المسلمون والتعددية الحزبية

تبنى القوى السياسية الإسلامية مفهوماً مغايراً لمفهوم الديمقراطية الغربية، غير أن هذا لا ينفي اتخاذ جناح منها هو الإخوان المسلمون موقفاً يتسم بالواقعية السياسية، وهو ما بدا في موقفهم من تجربة التعددية الحزبية المرتبطة بعملية التحول الديمقراطي، فقد قبلوا العمل من خلال الأحزاب القائمة لتدعيم تفويضهم السياسي من ناحية، وللالتفاف حول قانون تشكيل الأحزاب السياسية الذي يحظر تكوين حزب سياسي على أساس ديني من ناحية ثانية.

ويتفق هذا المنهج الواقعي مع الاستراتيجية السياسية التي تبناها الإخوان منذ عودتهم إلى الحياة العامة في السبعينيات والتي تعمل على الوصول إلى هدفهم النهائي في إقامة دولة "دينية" بشكل تدريجي وسلمي، من خلال اختراق التنظيمات والهيئات

السياسية والاجتماعية، بفرض تغييرها من الداخل<sup>(٥)</sup>، وتمثلت الترجمة العملية لهذه الاستراتيجية في تحالفهم مع حزب الوفد في ١٩٨٤ ثم تحالفهم مع حزبي العمل والأحرار تحت لافتة "التحالف الإسلامي" في ١٩٨٧.

## (١) تحالف الإخوان مع الوفد

على الرغم من العائق القانوني الذي حال دون تمكن الإخوان من تشكيل حزب سياسي مستقل إلا أنهم استطاعوا المشاركة في الانتخابات البرلمانية التي جرت في مايو ١٩٨٤ تحت مظلة حزب الوفد، وقد أسفرت هذه الانتخابات عن حصولهم مجتمعين على ٥٧ مقعداً في البرلمان من مجموع ٤٤٨ أى حوالي ١٥٪ من نسبة التمثيل البرلماني.

وساهمت مجموعة من العوامل السياسية في دفع كل من الوفد والإخوان للتحالف في هذه الانتخابات، رغم الخصومة التاريخية التي حكمت العلاقة بينهما. وكان في مقدمة تلك العوامل القانون الانتخابي المعمول به في ذلك الوقت، والذي يقوم على التمثيل النسبي والاقتراع من خلال القوائم الحزبية، ووجوب حصول أى حزب سياسي على ٨٪ من أصوات الناخبين على مستوى الجمهورية كحد أدنى لتمثله داخل مجلس الشعب. وعبر هذا التحالف عن واقعية سياسية لتحقيق المصلحة الانتخابية، ووفر لكل من طرفيه فرصة للمشاركة في العملية السياسية خاصة وأنهما كانا من القوى المستبعدة منذ ١٩٥٢<sup>(٦)</sup>.

ولأن هذا التحالف لم يستند إلى أساس أيديولوجي أو أرضية صلبة يقوم عليها فقد اتسم بطابع "تكتيكي" ما لبث أن انهار، ولكن ما هو أهم من ذلك، أن هذا التحالف وإن قدم ميزة للإخوان باشتراكهم في العملية السياسية والحياة البرلمانية، إلا أنه على العكس أدى إلى إضعاف حزب الوفد، حيث أثر بشدة على طابعه الليبرالي العلماني فضلاً عن الخلافات الداخلية التي شهدتها الحزب بسبب تحالفه مع القوى المناوئة له تاريخياً.

## (٢) التحالف الإسلامي

هو التحالف الذي تشكل في عام ١٩٨٧ بين كل من حزبي العمل والأحرار وجماعة الإخوان المسلمين، إبان الانتخابات البرلمانية التي جرت في نفس العام. وقد جاء هذا التحالف نتيجة للدواعي الانتخابية، وتعبيراً عن اجتماع المصلحة السياسية المتبادلة للأطراف الثلاثة، وكان وسيلة لضمان تمثيلها داخل مجلس الشعب، والاستعراض السريع لواقع هذه القوى قبل تشكيل "التحالف" يؤيد هذا القول.

فحزب العمل الاشتراكي نشأ بقرار من السلطة في ١٩٧٨ حين أعاد الرئيس السابق أنور السادات تشكيل الخريطة الحزبية في مصر بعد حل مجلس الشعب في نفس العام وقيام الحزب الوطني الديمقراطي برئاسته، وترتب على ذلك اختفاء حزب مصر العربي الاشتراكي وتقلص دور حزب الأحرار الاشتراكيين، ورأس الحزب من البداية إبراهيم شكرى أحد القيادات القديمة لحركة مصر الفتاة. ويبدو أن النظام وقتها رأى ضرورة وجود حزب جديد يلعب دور المعارضة السياسية بدلاً من حزب الأحرار الذي أنشئ لنفس الغرض وإن لم يتمكن من لعب الدور المحدد له بسبب ارتباطاته الواضحة بالحكومة، ولم يبق سوى حزب التجمع اليساري كحزب معارض. هكذا تقرر إنشاء حزب جديد هو حزب العمل الاشتراكي الذي قدمت له الحكومة كافة التسهيلات السياسية، وجرت انتخابات برلمانية جديدة في ١٩٧٩ ليحصل حزب العمل فيها على ٢٣ مقعداً ويصبح بذلك حزب المعارضة الرئيسي داخل المجلس، غير أن مواقف الحزب في الحياة السياسية باعدت تدريجياً بينه وبين الحكومة، بحيث انتقل الحزب إلى مرحلة جديدة في العمل السياسي، أدت في النهاية إلى تعرضه لنفس الإجراءات العنيفة التي اتخذها النظام في سبتمبر ١٩٨١ ضد باقي قوى المعارضة.

ثم عاد الحزب لاستئناف نشاطه السياسي في ظل العهد الجديد لمبارك، وإن كان قد فقد وضعه السابق كممثل رئيسي للمعارضة. وأخذ دوره بين باقي الأحزاب التي تصدرها حزباً الوحد والتجمع، ولكن الصدمة الكبرى التي تلقاها حزب العمل تمثلت فيما أسفرت عنه الانتخابات البرلمانية التي أجريت في ٢٧ مايو ١٩٨٤ والتي تمت

والأول مرة وفقاً لنظام القائمة الحزبية النسبية، واشترطت لتمثيل أى حزب فى المجلس حصوله على نسبة ٨٪ من أصوات الناخبين على مستوى الجمهورية، فخرج الحزب من مجلس الشعب وبخلفه فى المقابل خصمه التاريخى المتمثل فى حزب الوفد بعد تحالفه مع الإخوان المسلمين.

ومن هنا فإن دخول حزب العمل فى تحالف مع قوى سياسية أخرى تتسق مع التطورات السياسية التى مر بها حزب العمل، بل اعتبرت أحد الاختيارات حين جاء موعد الانتخابات البرلمانية فى ١٩٨٧ وفق نفس نظام القائمة النسبية. والواقع أن فكرة التحالف فى البداية كانت دعوة من الحزب وجهها إلى كافة القوى والتيارات السياسية المعارضة فى مصر، وكانت الفكرة بذلك أقرب إلى محاولة تشكيل جبهة المعارضة. غير أن التحالف استقر فى النهاية على "الإخوان المسلمين" وحزب الأحرار الاشتراكيين.

كذلك فإنه فى ظل نظام الانتخابات بالقائمة الحزبية كان يستحيل على "الإخوان المسلمين" الوجود داخل مجلس الشعب طالما أنهم لم يحصلوا على حق إنشاء حزب سياسى. وبالتالي فإن فكرة التحالف مع قوى حزبية كانت أداة لضمان التمثيل البرلمانى - خاصة بعد فض تحالفهم مع الوفد - الذى سبق أن قام لنفس الغرض.

أما حزب الأحرار فقد كانت له أيضاً مصلحة فى الدخول ضمن "التحالف الإسلامى" الذى بدونه لم يكن ليتسنى له نزول انتخابات ١٩٨٧. فالمتبع للتجربة الحزبية فى مصر منذ ١٩٧٦ يلحظ التدهور المستمر الذى أصاب حزب الأحرار الاشتراكيين. حيث لم يحصل فى انتخابات ١٩٨٤ إلا على ٠.٦٪ أى أقل من ١٪ من الأصوات. والواقع أن هذا التدهور الذى أصاب "حزب الأحرار الاشتراكيين" ارتبط فى جزء كبير منه بظهور حزب الوفد الجديد ذى الجذور التاريخية الطويلة، والذى عبر عن نفس القوى التى أراد تمثيلها حزب الأحرار أى القوى الليبرالية بشقيها السياسى والاقتصادى.

وبعبارة أخرى، فإن "حزب الأحرار الاشتراكيين" كان قد فقد الكثير من مبررات

وجوده السياسى والجهادى، خاصة وأنه لم تكن له من البداية أيديولوجية واضحة يركز عليها كما ارتبط دوره بالسلطة منذ نشأته، حيث اعتمد على الدعم المالى والسياسى من الحكومة، والتي أرادت له أن يكون ممثلاً للمعارضة اليمينية فى مجلس الشعب. ويمكن أن نخلص إلى أنه لم يكن يوماً حزباً معارضاً بالمعنى الحقيقى، وهو ما جعله فى النهاية حزباً ضعيفاً.

هذه العوامل دفعت بالحزب للتحالف مع كل من حزب العمل والإخوان فكان "التحالف الإسلامى" وسيلته لخوض انتخابات ١٩٨٧ والتمثيل داخل مجلس الشعب بثلاثة نواب، ولأن الحزب لم يكن يملك الكثير ولا يتمتع بشعبية حقيقية فقد اعتبر أضعف حلقات التحالف الثلاثي<sup>(٧)</sup>، وبالتالي يمكن اعتبار أن كلاماً من "حزب العمل" و"جماعة الإخوان المسلمين" هما القطبان الرئيسيان فى التحالف الإسلامى.

وعلى عكس تحالف الإخوان مع حزب الوفد فى ١٩٨٤ فإن التوجهات الفكرية لحزب العمل الاشتراكي والتجربة التاريخية "لمصر الفتاة" فى الثلاثينيات - وهى الحركة التى مازال الحزب يستمد شرعيته منها - كانت كفيلة بخلق مساحة مشتركة مع الإخوان المسلمين أوسع من تلك التى كانت بينهم وحزب الوفد.

والواقع أن حركة مصر الفتاة كانت من أكثر الحركات تقبلاً فى الحياة السياسية المصرية قبل ١٩٥٢ وعكس ذلك توجهاتها الأيديولوجية التى جمعت بين العديد من التيارات السياسية مثل القومية المصرية، والإسلامية، والاشتراكية وهو ما جعلها تفتقد إلى الاتجاه الفكرى المتجانس، وما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد هو محاولة الحركة للمزج بين الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الإسلامى حيث نظرت إلى "الإسلام" كحركة تقدمية ضد الاستعمار والفساد، وكنظام اجتماعى يقدم نظاماً بديلاً للنظام الغربى الرأسمالى، ورأت الحركة أنه طالما أن الإسلام يحرم الربا فهو يحرم الرأسمالية، باعتبار أن فوائد البنوك هى قوائم النظام الرأسمالى وأنه من هذا المنطلق يمكن أن يلتقى "الإسلام" مع "الاشتراكية" فى مواجهة الرأسمالية<sup>(٨)</sup>.

وربما ساعدت هذه الخلفية التاريخية لحزب "العمل الاشتراكي" على سهولة تحالفه مع الإخوان في الثمانينيات.

### (٣) أثر وجود الإخوان على الأحزاب السياسية

حرص الإخوان رغم قبولهم ببدء التحالفات السياسية على تمييز أنفسهم عن باقى الأحزاب والقوى السياسية التى تحالفوا معها. وبدا ذلك خلال الحملات الانتخابية حيث أبقى الإخوان على تمايز مرشحيهم أثناء الانتخابات وأصدروا منشوراتهم الخاصة بالدعاية الانتخابية فى ١٩٨٧ تحت اسم "الإسلاميون على قائمة حزب العمل" أو "جبهة الإخوان المسلمين وحزب العمل" وهو نفس المسلك الذى سلكه الإخوان إبان تحالفهم مع حزب الوفد فى ١٩٨٤. ويرجع هذا الحرص من الإخوان على تمييز أنفسهم كقوة سياسية عن باقى الأحزاب إلى عدة عوامل أهمها، رغبتهم فى تحقيق بعض المكاسب السياسية المرحلية التى يمكن الحصول عليها من خلال تجربة التعددية السياسية، ولكن دون إسقاط حقهم فى المطالبة بحق التنظيم السياسى المستقل، وهو ما حدث بالفعل حيث استمر الإخوان فى المطالبة بعودة الشرعية إلى جماعتهم التى تم حلها عام ١٩٥٤ رغم دخولهم فى تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى، وربما يضاف إلى هذا الاعتبار الموقف الفكرى الذى تتخذه الجماعة من الأحزاب السياسية والذى يحدد فى النهاية موقفها منها، فهى ترى باعتبارها جماعة "دينية" سياسية أنها "الممثل الشرعى للإسلام"، وبالتالي فهى تتميز عن أى حزب سياسى، بل إنها وفق هذا المنطق، تقف فى موقف يعلو على الأحزاب جميعاً<sup>(٩)</sup>.

ومن هنا فإن أى تعاون مع هذه الأحزاب لأسباب سياسية لابد وأن يخدم فى النهاية المبادئ الأساسية للجماعة، وبالفعل نجح الإخوان فى فرض وجودهم السياسى على أغلب الأحزاب القائمة بحيث رفعت الشعارات الإسلامية ومزجت خطابها السياسى بالمفردات الدينية. ويرجع ذلك إما لاعتبارات المصلحة والتحالف (كما فى حالة الوفد والعمل والأحرار) أو المنافسة (كما فى حالة الحزب الوطنى الحاكم)، ولكن فى كل



الأحوال كان القاسم المشترك بين هذه الأحزاب هو مراعاة المادة الثانية من الدستور التى تنص على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، ولعل هذا هو أهم متغير شهدته التجربة الحزبية فى الثمانينيات حيث كانت الانتخابات البرلمانية فى (١٩٨٤ و ١٩٨٧) هى أول انتخابات تجرى بعد هذا التعديل بخلاف الحال فى السبعينيات.

فى هذا الإطار أشار برنامج الحزب الوطنى إلى ضرورة "التمسك بقيم الدين والشريعة كمصدر أساسى للتشريع وإن كان قد أضاف أن ما يزيد عن ٩٠٪ من القوانين فى مصر تتفق والشريعة الإسلامية وكذلك القوانين الجديدة أو تعديلاتها"، كما يؤكد على ضرورة إعداد المجتمع كالتمسك بالقيم والفضائل والأخلاق الكريمة، من خلال التعليم والإعلام والتوسع فى التعليم الأزهرى بكافة مراحله لتخريج الدعاة، ودعم رسالة المسجد ليؤدى دوره الرائد دينياً واجتماعياً<sup>(١٠)</sup>. واتسم البرنامج فى مجمله بطابع شديد المحافظة واستمر الحزب فى التأكيد على نفس المعنى فى بيانه الانتخابى الذى أصدره فى انتخابات ١٩٨٧ حيث أشار إلى التمسك بالشريعة الإسلامية كمصدر رئيسى للتشريع وإلى دعم القيم والفضائل والأخلاق والوحدة الوطنية<sup>(١١)</sup>.

ولم يقتصر الأمر على الحزب الوطنى، بل خصص حزب الوفد فى برنامجه العام جزءاً هاماً حول دور الدين فى الحياة السياسية جاء فيه .. "يؤمن حزب الوفد بما نص عليه الدستور من أن الإسلام دين الدولة وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع.. ويؤمن فى سماحة الإسلام الذى يكفل الحق لصاحبه ولو لغير المسلم على المسلم وهو خير ضمان للوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى..". وبجانب ذلك يرى الحزب .."وجوب الاهتمام بالتربية الدينية بين المتردين على المساجد والكنائس على أن يقوم بذلك إخصائيوون مثقفون دينياً وتربوياً يملكون القدرة على مخاطبة الشباب ومختلف طبقات الشعب والوصول إلى إقناعهم بالقيم الدينية والمثل الأخلاقية". ويرى .."توجيه جهاز الإعلام من إذاعة وتليفزيون وسينما وصحافة إلى

دوره الهام فى هذا المجال ومحاربة كل ما يتعارض مع أدياننا وتقاليدينا...". كما أكد برنامج الوفد على ".. ضرورة دعم جهاز الوعظ والإرشاد بالأزهر حتى يستطيع أداء رسالته على الوجه الأكمل، وإعادة تكوين هيئة كبار العلماء وفقاً للأوضاع التى كانت لها من قبل، وأن يكون لها حق اختيار شيخ الأزهر من بين أعضائها دون قيد على السن".

وقد صاغ حزب الوفد برنامجه العام الأول فى نوفمبر ١٩٧٧، ثم جاء برنامجه العام الثانى بعد ذلك بحوالى سبع سنوات فى ١٩٨٤ وتضمن بعض التعديلات على البرنامج الأول، وإن لم تمس المبادئ والأسس العامة التى وردت به، حيث ظلت قضية الحريات العامة تحتل الأولوية فى برنامج حزب الوفد، إلا أنه تم تخصيص جانب هام فى برنامجه الثانى لما أسماه "بالشؤون الدينية"، وربما جاء ذلك استجابة للظروف السياسية والانتخابية العامة، ومراعاة لما نص عليه الدستور من أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع، ولم يتغير هذا البرنامج فى انتخابات ١٩٨٧.

أما حزب العمل فقد تضمن برنامجه الانتخابى الذى صاغه بالتحالف مع كل من الإخوان وحزب الأحرار قسماً خاصاً عن "تطبيق الشريعة الإسلامية" وآخر بعنوان "إشاعة الفضيلة وإغلاق أبواب الفساد"، وضم القسم الأول ستة بنود جاء فيها ".. إن تطبيق الشريعة الإسلامية واجب دينى وضرورة وطنية.. وأن التعديل فى المرحلة الأولى يجب أن ينصب على التشريعات المخالفة مخالفة صريحة وشاملة لأحكام الشريعة أو المعطلة لنصوصها الصريحة، ويضيف "إن التشريع المستمد من الشريعة الإسلامية لا يمكن ألا أن يمضى على سنة الاجتهاد الإسلامى الحميد، وأن العمل الكبير المطلوب فى هذا الاتجاه ليس مهمة المشرع وحده بل هو مهمة متكاملة يحمل جانباً منها المشرع، ويحمل جوانب أخرى الفقهاء وأساتذة القانون والعلماء المتخصصون فى الاقتصاد والمشتغلون بالتجارة والصناعة وغيرهم، وعلى هذا الضوء فإن المفهوم المتكامل للشريعة يتجاوز بطبيعة الحال مسألة الحدود بل يتجاوز القوانين المدنية

والجنائية، فسياسة الإعلام والتعليم، على سبيل المثال، لا تقل خطراً...، أما القسم الآخر الخاص بإشاعة الفضيلة فقد حوى مجموعة من المطالب الخاصة بالتحقيق والتربية على أسس إسلامية مع المطالبة بإغلاق مصانع الخمور التي تملكها الدولة، وعدم الترخيص بوجود دور اللهو والحرام باسم السياحة أو تحت أية ذريعة أخرى....

وقد حمل برنامج حزب "العمل" بذلك صيغة أكثر تشدداً في تفسيره لتطبيق الشريعة ورؤيته لتغيير مختلف جوانب الحياة الاجتماعية بما يتفق وهذا التفسير، والمقارنة بين البرنامج الانتخابي للوفد (١٩٨٤) والبرنامج الانتخابي لحزب العمل (١٩٨٧) تُظهر أثر التحالف مع الإخوان أكثر مما هو عليه مع الوفد، وربما ارتبط ذلك بالدرجة الأولى بطبيعة علاقات القوى بين الأطراف الداخلة في التحالف الانتخابي في الصالتين، ولكن على الرغم من ذلك فلا يمكن تجاهل حقيقة أن السمة "الدينية والأخلاقية" هي سمة أساسية لحزب العمل الاشتراكي وحركته السالفة "مصر الفتاة"، ومن هنا فإن توجهه السياسي "الاسلامي" الذي ظهر واضحاً من خلال برنامجه الانتخابي الأخير قد لا يعزى إلى تحالفه مع الإخوان المسلمين إلا بشكل جزئي (١٢)، وربما ساعد التحالف على إحياء هذه النزعة القديمة.

والملاحظ أن برنامج "العمل" ١٩٨٧ جاء مختلفاً عن برنامجه في ١٩٨٤، وعن البرنامج العام للحزب حيث أقر بندين مستقلين لقضيتين رئيسيتين: الأولى، هي قضية تطبيق الشريعة الإسلامية التي لم ترد إلا بشكل موجز في البرنامج العام للحزب وكذلك في برنامجه الانتخابي لعام ١٩٨٤. والأخرى، تتعلق بالثقافة والإعلام والتي لم ترد بدورها في برنامج ١٩٨٤ إلا بصورة سريعة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يلاحظ على نفس البرنامج لجوء إلى تفسير أولويات القضايا محل اهتمام الحزب، وتبدو أبرز التغييرات التي طرأت في هذا الإطار في أن مطلب الإصلاح للأوضاع الاقتصادية الذي كان يشكل البند الأول في أولويات برنامج ١٩٨٤، والبند الثاني في البرنامج العام للحزب تراجع في برنامج ١٩٨٧ ليصبح هو البند السادس (قبل الأخير)،

وأصبح على رأس الأولويات "إصلاح نظام الحكم" الذي يحتل فيه تطبيق الشريعة مكاناً مركزياً، وحتى مفهوم الإصلاح الاقتصادي اصطليح بصيغة دينية فتضمن البرنامج (أنه من الإيمان والأخلاق والفضائل سيبدأ حل المشكلة الاقتصادية) أى أن مدخل الإصلاح "هو فى الأساس مدخل أخلاقى وقيمى قبل أن يكون سياسياً أو اقتصادياً". ويأتى التفسير الأهم والحاسم فى البرنامج وهو الخاص بموضوع تطبيق الشريعة الإسلامية حيث اعتبرها "واجباً دينياً وضرورة وطنية فلا يجوز أن يكون ذلك مجالاً للموافقة والمعارضة بل يتعين على كل مسلم الاستجابة إلى أمر الله تعالى بتحكيم شريعته".

وتتجاوز هذه المطالب التفصيلية الخاصة بتطبيق الشريعة ما جاء فى برنامج الحزب لعام ١٩٨٤ عن الدعوة (لمراجعة التشريعات للتأكد من مطابقتها لأحكام الشريعة)، أو ما جاء فى البرنامج العام للحزب عن (عدم جواز أن تتضمن القوانين ما يخالف الشريعة الإسلامية، أى أن برنامج حزب العمل لعام ١٩٨٧ ارتكز بالدرجة الأولى على قضية الشريعة الإسلامية وهو ما بلور توجهه الإسلامى منذ ذلك الحين.

وأخيراً، تبنى حزب "الأحرار الاشتراكيين" الطرف الثالث فى التحالف الإسلامى فى ١٩٨٧ قضية الشريعة الإسلامية، ولكن بصورة أكثر عمومية من حزب العمل فقد ذكر فى برنامجه تحت عنوان "الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للدستور والقانون"، يؤمن حزب الأحرار أن فى الشريعة الإسلامية حلولاً حاسمة لما يعانيه المجتمع المصرى من مشاكل، وهى تضيف إلى الحزب روحانية تحرره من مادية المذاهب السياسية الأخرى..<sup>(١٣)</sup>.

ويمكن من خلال النظرة المقارنة لبرامج الأحزاب المختلفة، الإشارة إلى أن أغلب هذه البرامج أفردت مساحة هامة للمسألة الدينية فى برامجها السياسية (باستثناء حزب التجمع). وترجمت ذلك عملياً من خلال تمسكها بقضية تطبيق الشريعة الإسلامية، ولكن مع ملاحظة اعتبارين: الأول، أن قضية الشريعة اكتسبت معنى شديد العمومية، ولم يكن هناك اتفاق محدد حول مضمون تطبيقها بل طرح كل حزب رؤيته الخاصة فى هذا المجال. والآخر، أن أولوية هذه القضية اختلفت من حزب إلى آخر ومن دورة برلمانية إلى أخرى، فعلى سبيل المثال احتلت المسألة الدينية مساحة أكبر

فى حزب الوفد أثناء حملته الانتخابية فى عام ١٩٨٤ إبان تحالفه مع الإخوان<sup>(١٤)</sup>، وبالمثل احتلت نفس القضية مكان الصدارة لدى حزب العمل فى ١٩٨٧ بعد تحالفه مع الإخوان وطلعت على بعض القضايا الأخرى التى احتلت الأولوية فى الانتخابات السابقة مثل قضايا الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وإذا كانت هذه الظاهرة تشير فى جانب منها إلى دواعى المصلحة السياسية، إلا أنها تعكس فى جانب آخر ضعف التشكيلات الحزبية القائمة والتى بدت واضحة من البرامج الانتخابية التى اتسمت بطابع شديد العمومية والعملية أكثر من تعبيرها عن مبادئ ثابتة ومواقف محددة تجاه العديد من القضايا الهامة والأساسية.

كما كشفت مواقف الأحزاب المختلفة عن الأثر الهام الذى فرضته الحركة الإسلامية على الواقع الحزبى والسياسى فى الثمانينيات خاصة بعد دخول بعض أطرافها فى تحالفات انتخابية. وزاد من أهمية هذا الأثر عاملان، الأول، هو الطابع المحافظ لهذه الأحزاب والذى جعلها تتخذ موقفاً وسطياً من كافة التيارات والاتجاهات السياسية الموجودة، وعلى رأسها التيار الإسلامى، والآخر، يتعلق بالدستور وموقفه من قضية تطبيق الشريعة الإسلامية والتى اعتبرها - وفق التعديل الذى أدخل على المادة الثانية منه فى عام ١٩٨٠ - المصدر الرئيسى للتشريع، ولا شك أن هذا التعديل الدستورى كان له تأثير كبير على موقف الأحزاب من المسألة الدينية وضرورة مراعاتها فى برامجها المختلفة.

## ثانياً : الإخوان المسلمون والتمثيل داخل البرلمان

تكتسب الانتخابات البرلمانية التى شهدتها حقبة الثمانينيات فى ١٩٨٤ و١٩٨٧، أهمية خاصة لاعتبارين: أولهما، التعديلات الجوهرية التى أدخلت على القانون المنظم للانتخابات فى أغسطس ١٩٨٣، والتى بموجبها أجريت الانتخابات فى هاتين الورتين. وثانيهما، يتعلق بالقوى السياسية المشاركة فيهما، والتى شهدت لأول مرة تمثيلاً للقوى الإسلامية فى الحياة البرلمانية.

لعب الإطار الدستورى والقانونى دوراً هاماً فى تحديد مسار العملية الانتخابية

وطبيعة القوى المشاركة فيها. فقد صدر القانون رقم ١١٤ لسنة ١٩٨٢ بتعديل بعض أحكام القانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٧٢ وبمقتضى هذا التعديل زاد أعضاء مجلس الشعب المطلوب انتخابهم إلى ٤٤٨ عضواً، وفى نفس الوقت تم تخفيض عدد الدوائر الانتخابية بالبلاد إلى ٤٨ دائرة بحيث يتسع عدد الممثلين عن كل دائرة، إلا أن أهم تعديل جاء به القانون الجديد هو ما نصت عليه المادة الخامسة (مكرر) والتي نصت على أن يكون انتخاب أعضاء مجلس الشعب بالقوائم الحزبية بحيث يكون لكل حزب قائمة خاصة به ولا يجوز أن تتضمن القائمة الواحدة أكثر من مرشحى حزب واحد. وبالإضافة إلى هذه المادة نصت المادة (١٧) على أن "يعطى لكل قائمة عدد من مقاعد الدائرة بنسبة عدد الأصوات الصحيحة التى حصلت عليها وتعطى المقاعد المتبقية بعد ذلك للقائمة الحائزة أصلاً على أكثر الأصوات، ولا يمثل فى المجلس، الحزب الذى لا تحصل قوائمه على ثمانية فى المائة على الأقل من مجموع الأصوات الصحيحة التى أعطيت على مستوى الجمهورية"<sup>(١٥)</sup>، ولم يأت قانون أغسطس ١٩٨٦ بتعديل جوهري على هذه المواد، باستثناء إقراره بشكل جزئى للانتخاب الفردى إلى جانب النظام الأساسى فى الانتخاب بالقائمة، وهو ما أتاح الفرصة لوجود عدد من النواب المستقلين فى برلمان ١٩٨٧.

وأهم الدلالات السياسية لهذا التعديل القانونى الخاص بتنظيم انتخابات مجلس الشعب تكمن فيما أتاحه من فرص لتمثيل التيار الإسلامى بشكل غير مباشر من خلال الأحزاب القائمة، فشرط الانتخاب من خلال القوائم الحزبية كان محدداً هاماً لدخول الإخوان - الذين لا يتمتعون بتنظيم حزبي مستقل - فى تحالفات مع الأحزاب القائمة، كما أن شرط حصول كل حزب على نسبة ٨٪ من الأصوات على مستوى الجمهورية كان دافعاً لهت الأحزاب السياسية على اللجوء إلى تحالفات مع نفس القوى وفيما بينها أيضاً.

ويمكن تلخيص أهم الدلالات السياسية للانتخابات البرلمانية فى الثمانينات فى ثلاث دلالات رئيسية:

(١) ظهور التيار الإسلامى كقوة برلمانية.

- (ب) تراجع القوى المدنية في مواجهة القوى الإسلامية.  
(ج) استمرار هيمنة الحزب الحاكم على الحياة البرلمانية.

### (١) ظهور التيار الإسلامي كقوة برلمانية

شكلت جماعة الإخوان المسلمين منذ بروزها في الحياة السياسية في الثلاثينيات والأربعينيات حركة معارضة خارج الإطار الحزبي والبرلماني، ولم يتح لها فرصة خوض الانتخابات البرلمانية وفي أول مرة حاولت فيها الجماعة في عام ١٩٤٢ نزول الانتخابات، تدخل زعيم الوفد مصطفى النحاس لإقناع قيادتها بالتراجع<sup>(١٦)</sup>. ولم يعاود الإخوان هذه التجربة حتى قامت الثورة في يوليو ١٩٥٢ وألغت الأحزاب بعد ذلك بستة شهور، ثم حلت الجماعة نهائياً في ١٩٥٤. وعندما سمح بتعدد الأحزاب مرة أخرى في نوفمبر ١٩٧٦ "اجتهد الإخوان ليؤكدوا على صفحات مجلتهم" «الدعوة» التي عاودت الصدور منذ ١٩٧٧ بأن الإخوان ليسوا حزباً لأن الأحزاب تسترشد بمبادئ دنيوية<sup>(١٧)</sup>.

ولكن الواضح أن استراتيجية الإخوان السياسية تغيرت في الثمانينيات بحيث اقتنعوا بأهمية العمل السياسي من خلال القنوات السياسية الموجودة والتحول إلى أساليب العمل شبه الحزبي بما في ذلك خوض الانتخابات البرلمانية، هكذا شهدت سنوات الثمانينيات لأول مرة في تاريخ جماعة الإخوان ظهورهم كقوة رئيسية علنية على مسرح السياسة في مصر ولها تمثيل داخل البرلمان. وقد دخل الإخوان انتخابات مجلس الشعب في عام ١٩٨٤ بالتحالف مع حزب الوفد، حيث حصلوا على ٥٨ مقعداً من إجمالي ٤٤٨ كان نصيب الإخوان فيها ٧ مقاعد مقابل ٥١ مقعداً لحزب الوفد، ولم تنجح بعض الأحزاب الصغيرة في الحصول على نسبة الأصوات التي تمكنها من دخول مجلس الشعب مثل حزب العمل (الذي تم تمثيله من خلال التسميين وليس الانتخاب)، والأحرار، بالإضافة إلى حزب التجمع.

وإذا كانت انتخابات ١٩٨٤ قد شهدت تمثيلاً محدوداً للإخوان في إطار تحالفهم مع حزب "الوفد"، ذي التاريخ القديم، والذي حرص على الاحتفاظ بهويته المستقلة رغم قبوله لهذا التحالف الانتخابي، فإن انتخابات ١٩٨٧ التي تحالفوا فيها مع أحزاب

صغيرة هي "العمل" و"الأحرار"، قد أتاحت لهم على العكس ليس فقط فرصة للتمثيل البرلماني، وإنما لتشكيل أكبر تجمع للمعارضة في مجلس الشعب، ولعل هذه الحقيقة واحدة من أهم المتغيرات السياسية التي شهدتها ثورة ١٩٨٧. وتتعلق بتغيير طبيعة الكتلة الرئيسية المعارضة في البرلمان حيث تصدرها لأول مرة في تاريخ الحياة النيابية في مصر حركة الإخوان المسلمين، فقد جاءت نتيجة هذه الانتخابات بـ ٦٠ مقعداً للتحالف الإسلامي. كان نصيب نواب الإخوان وحدهم هو ٢٤ مقعداً، مضافاً إليها أربعة مقاعد للنواب الذين نجحوا كمستقلين أى وصل مجموع مقاعد الإخوان إلى ٢٨ مقعداً، أما حزب العمل فقد حصل على ٢٢ مقعداً، والأحرار على ٤ مقاعد.

ويبدو التفاوت في هذه الحالة لافتاً للانتباه حيث عكس القوة الانتخابية للإخوان الذين أصبحوا مركز الثقل الأساسي في التحالف من ناحية، وتمكنوا من تزعم المعارضة داخل البرلمان واحتلال مكان الصدارة الذي كان لحزب الوفد في الدورة البرلمانية السابقة من ناحية أخرى. حيث انخفض عدد المقاعد التي حصل عليها الوفد من ٥١ مقعداً في ١٩٨٤ إلى ٣٦ مقعداً في ١٩٨٧.

### (ب) تراجع القوى المدنية في مواجهة القوى الإسلامية

إن تراجع كافة القوى المدنية في مواجهة التيار الإسلامي كان إحدى السمات الأساسية التي كشفت عنها انتخابات ١٩٨٧، إذ عكست هذه الانتخابات تراجعاً ملحوظاً للأحزاب والقوى المدنية ليس فقط مقارنة بالقوى الأخرى التي رفعت شعار الإسلام (التحالف الإسلامي)، وإنما مقارنة أيضاً بما كان عليه الحال في الانتخابات السابقة لها في ١٩٨٤، فقد تراجعت نسبة الأصوات التي حصل عليها كل من أحزاب الوطني، والوفد، والتجمع، بينما تقدمت الأحزاب والقوى التي رفعت شعار الإسلام، إذ قل نصيب الحزب الوطني من أصوات الناخبين بنسبة ٢,٢٪ عما حصل عليه عام ١٩٨٤ وكان قد سجل ٩,٧٢٪ من الأصوات في تلك الانتخابات مقابل ٦٩,٦٪ في عام ١٩٨٧. وفي حالة حزب الوفد وصلت نسبته في المشاركة البرلمانية إلى ١٥,١٪ إبان تحالفه مع الإخوان في ١٩٨٤، بينما تراجعت نسبته في الانتخابات اللاحقة (١٩٨٧) إلى ٩,١٠٪. وكذلك الحال بالنسبة لحزب التجمع الذي حصل على ٤,٦٪ من أصوات



الناخبين في ١٩٨٤ ولم يتعد نصف هذه النسبة (٢,٣٪) في انتخابات ١٩٨٧ (١٨).

وفي المقابل، فقد تقيمت نسبة أصوات حزبي العمل والأحرار بعد نزول الإخوان معهم على قائمة مشتركة لتصل إلى ١٧٪ من أصوات الناخبين في ١٩٨٧ بينما لم يتمكن هذان الحزبان في الانتخابات السابقة من الحصول على نسبة من الأصوات تمكنهما من التمثيل داخل البرلمان، وتم إدخال ممثلين لحزب العمل عن طريق التعيين (٤ مقاعد).

ولذلك يبقى أهم مؤشر شهدته الحياة البرلمانية في الثمانينيات هو بروز القوى الإسلامية مقابل تراجع القوى السياسية الأخرى، وتمثيلها لأول مرة داخل مجلس الشعب عن طريق التحالف مع الأحزاب الأخرى.

### (ج) استمرار هيمنة الحزب الحاكم على الحياة البرلمانية

على الرغم من أن الإطار الدستوري والقانوني الذي جرت في ظله الانتخابات البرلمانية قد أتاح فرصة أكبر لمشاركة العديد من القوى السياسية، وبالتحديد الإسلامية، داخل مجلس الشعب إلا أن المفارقة هنا تكمن فيما نص عليه القانون من شرط حصول أي حزب على نسبة ٨٪ من الأصوات على مستوى الجمهورية (المادة الخامسة مكرر)، وإضافة أصوات الأحزاب التي لا تتمكن من الوصول إلى هذه النسبة إلى الحزب الذي يحصل على الأغلبية في كل دائرة (المادة ١٧) وكان هذا الشرط يعني ضمناً أن تحول هذه الأصوات لصالح الحزب الحاكم، ولذلك ظهر التفاوت بين مدى التأييد الذي تتمتع به كل من القوى السياسية التي تجاوزت نسبة الثمانية في المائة ونسبة المقاعد التي حصلت عليها في مجلس الشعب، وإذا أخذنا آخر انتخابات برلمانية في الثمانينيات (١٩٨٧) كمثال نجد أن الحزب الوطني حصل على ٦٩,٦٪ من الأصوات، بينما فاز بكثير من ثلاثة أرباع مقاعد القوائم في مجلس الشعب (٧٧٪)، وعلى العكس فقد قلت نسبة المقاعد التي حصل عليها كل من "التحالف" و"الوفد" عن نسبة أصوات كل منهما. فبينما كان نصيب التحالف من أصوات الناخبين هو ١٧٪ إلا أن مقاعده مثلت ١٤٪ فقط. وقل نصيب المقاعد التي حصل عليها الوفد من

١٠٪ إلى ٩٪. أى أنه أضيف إلى الحزب الوطنى ما يقرب من ٣٪ من أصوات التحالف و ١, ١٪ من أصوات الوفد وكل أصوات حزبى التجمع، والأمة (حوالى ٤, ٢٪ معاً)، وبذلك زاد نصيب الحزب الحاكم من مقاعد مجلس الشعب على حساب أحزاب وقوى المعارضة حتى تلك التى تمكنت من تخطى حاجز الثمانية فى المائة<sup>(١٩)</sup>.

ونستخلص من ذلك استمرار هيمنة الحزب الحاكم وبكريس ذلك من خلال الأداة القانونية التى أعطت للحزب فرصة عالية لتحقيق مكاسب ربما تفوق نشاطه السياسى ووجوده الجماهيرى. وذلك على الرغم مما أتاحته نفس الأداة لقوى سياسية لم تكتسب بعد وجوداً حزبياً وقانونياً من فرص التمثيل داخل البرلمان، وإذا كانت الخطوة الأخيرة تعكس درجة أكثر تقدماً فى اتجاه التعددية إلا أنها بقيت محدودة ومقيدة بنفس الأطر السلطوية.

إجمالى عدد المقاعد (بالانتخاب)	إجمالى عدد المقاعد بالتعيين	الحزب الوطنى	الوفد (بالتحالف مع الإخوان)	العمل	الاحرار	التجمع
٤٤٨	١٠	٣٩٠	٥٨ ٥١ وفد ٧ إخوان	٤ (بالتعيين)	-	-

نتائج انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٨٤

إجمالي عدد المقاعد بالانتخاب	إجمالي عدد المقاعد (بالتعيين)	الحزب الوطني	الوفد	التحالف الإسلامي (العمل + الإخوان + الأحرار)	التجمع	مستقلون
٤٤٨ ٤٠٠ انتخاب بالقائمة ٤٨ انتخاب فردى	١٠	٣٤٨	٣٥	٦٠ إخوان ٣٤ (بالإضافة إلى ٤ مستقلين أى المجموع (٣٨ عمل ٢٢ أحرار ٤	١ (بالتعيين)	٥

### نتائج انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧

#### (د) نشاط الإخوان داخل مجلس الشعب

سعى الإخوان من خلال وجودهم داخل مجلس الشعب إلى ممارسة نوع من الضغط غير المباشر على النظام من أجل تحقيق مطالبهم السياسية. فكما صرح أحد قياداتهم: "إن دخولنا مجلس الشعب لا يعنى رضا عن الوضع الراهن، ولكننا دخلنا المجلس بهدف تغيير هذا الوضع وإسيادة الشريعة الإسلامية".

فإذا كان الإخوان كجماعة سياسية هم داخل إطار العمل السياسى المشروع وخارجه أيضاً باعتبار أنهم لم يحصلوا بعد على حق الوجود القانونى المستقل إلا أنهم استفادوا كثيراً من هذا الوضع حيث استطاعوا الحصول على ميزات العمل السياسى العلنى من خلال القنوات الشرعية أو الرسمية الموجودة دون أن يفقدوا القدرة على التغلغل داخل الأجهزة والمؤسسات المختلفة. ونجح الإخوان من خلال نشاطهم فى

المجلس فى طرح قضية الشريعة الإسلامية وفرضها على مختلف القوى السياسية والحزبية الموجودة بحيث لم يعد هناك خطاب سياسى يخلو من المفردات الإسلامية أو الحديث عن الشريعة. وبغض النظر عن التوجه الفعلى نحو استصدار تشريعات خاصة بتنظيم الشريعة تتماثل مع رؤية الإخوان فإن ذلك لا يقلل من أهمية هذا الطرح خاصة أن سلوكهم داخل المجلس اعتمد على سياسة النفس الطويل والعمل على تغيير القوانين بصورة تدريجية فى الاتجاه الإسلامى فى مختلف المجالات خاصة فى مجال التعليم، حتى تصبح مسألة تطبيق الشريعة أمراً طبيعياً على المدى الطويل.

وفى المقابل أعطى الإخوان اهتماماً أساسياً من خلال أذائنهم داخل البرلمان لموضوع الحريات السياسية باعتبارها المدخل الرئيسى لضمان حصولهم على مزيد من الحقوق السياسية.

فقد شهدت الدورة البرلمانية (١٩٨٧ - ١٩٩٠) أكثر من استجواب تقدم به نواب الإخوان ضد وزير الداخلية اعتراضاً على ممارسات جهاز الأمن وما اعتبروه انتهاكاً للحريات، ومن ذلك الاستجواب الذى قدم فى نوفمبر ١٩٨٧ حول اقتحام وحدات الأمن للمساجد، وفى نفس الجلسة قدم استجواب آخر لوزير الداخلية حول أشكال التعذيب التى تقتربها أجهزة الشرطة ضد المعتقلين، كما هاجم الإخوان قانون الطوارئ، فضلاً عن عدد من القوانين المتعلقة بمباشرة الحقوق السياسية، ومن ذلك قانون المجالس المحلية، وأسلوب الانتخابات بالقائمة المطلقة، وطالبوا بوضع ضمانات على العملية الانتخابية وإجرائها تحت إشراف القضاء.

بالإضافة إلى ذلك تقدم نواب الإخوان بالكثير من اقتراح لمشاريع قوانين تتعلق بالحريات العامة منها اقتراح بمشروع قانون لإلغاء القانون الخاص بمحكمة الثورة، وآخر لتعديل بعض أحكام القانون الخاصة بحالة الطوارئ والأحكام العسكرية، كما تقدموا باقتراح لتعديل قانون تنظيم السجون.

ويرجع تركيز الإخوان فى مجلس الشعب على قضايا الحريات السياسية إلى اعتبارين: الأول، إن هذه القضايا لا تثير خلافاً بين مختلف قوى المعارضة داخل المجلس بل هى على العكس من القضايا التى يمكن أن تشكل مطلباً عاماً تجتمع حوله

لممارسة مزيد من الضغط على الحكومة. والآخر، يعود إلى أن التوسع في مجال الحريات السياسية سيؤدي في النهاية إلى حصول الإخوان بشكل خاص والقرى الإسلامية بشكل عام على مزيد من الحقوق السياسية.

وإذا كانت قضية الحريات السياسية قد احتلت مساحة هامة من نشاط الإخوان داخل مجلس الشعب، فقد حرصوا بشكل حثيث على توجيه بعض القضايا للوجهة الإسلامية، ومن ذلك الاستجواب الذي تقدم به نائب إخواني لوزير الثقافة بسبب بعض تصريحاته التي تحدث فيها عن "الخيال المادي في مواجهة الخيال الغيبي" وهو ما اعتبره النائب الإخواني خطراً على "عقائد وأمن المجتمع".

وفي المقابل تقدموا بمجموعة من مشاريع القوانين التي ترسخ هذا الاتجاه ومنها اقتراح بمشروع قانون لتحريم الخمر إنتاجاً وبيعاً وتداولاً إلى أن يأتي تشريع منظم، واقتراح آخر بمشروع قانون لتعميم تدريس التربية الدينية في جميع مراحل التعليم تشمل المدارس والجامعات، فضلاً عن مشروع قانون لتعميم زى المرأة العاملة في الدولة.

وفي هذا الإطار دافع الإخوان داخل المجلس عن شركات توظيف الأموال التي كان يمكن أن تمثل من وجهة نظرهم "شكلاً إسلامياً ملائماً للمؤسسات الاقتصادية حيث تحرم الربا بخلاف البنوك وغيرها من مؤسسات الدولة الاقتصادية غير الإسلامية" من وجهة نظرهم، وقد حذر نواب الإخوان من تصفية هذه الشركات وطالبوا بحماية المودعين وحماية الشركات الجادة منها. كما اعترضوا على العديد من المواد التي تضمنها مشروع القانون الخاص بتلقى الأموال باعتبار أنها تعوق نشاط هذه الشركات، وتخضعها لسيطرة الأجهزة البيروقراطية والأمنية<sup>(٢٠)</sup>.

ولا شك أن هذه اللوحة عن سلوك الإخوان داخل المجلس يمكن أن توضح سلم الأولويات الذي اتبعوه والذي يمكن من خلاله قراءة استراتيجيتهم في التعامل مع النظام السياسي، والتي تقوم على الضغط على النظام من خلال القنوات الرسمية للحصول على مزيد من الحقوق السياسية، ولكن مع تجنب حدوث صدام يعرقل الأهداف المرحلية التي يعمل الإخوان على تحقيقها.

## ثالثاً : موقف النظام من تصاعد الدور البرلماني للإخوان المسلمين

سعى النظام لاحتواء المعارضة الإسلامية المعتدلة الممثلة في الإخوان من خلال الأداة القانونية وإعطائهم الضوء الأخضر لخوض الانتخابات البرلمانية وفرصة التمثيل داخل مجلس الشعب، وهي السياسة التي حققت نجاحاً نسبياً في الثمانينيات، وإن كانت لم تصل إلى درجة الاستيعاب الكامل لهم في الحياة السياسية، إذ أدى وجود الإخوان داخل مجلس الشعب إلى ممارسة ضغوط متزايدة على النظام خاصة فيما يتعلق بمشاريع القوانين، والأسئلة وطلبات الإحاطة التي تتفق وروايتهم السياسية "للمجتمع الإسلامي". وكانت المعالجة التقليدية للنظام في هذا المجال تعتمد على وسيلتين: الأولى، تعطيل بعض مشاريع القوانين المقدمة من المعارضة داخل مجلس الشعب. والأخرى، طرح مشاريع بديلة من قبل نواب الحكومة في البرلمان. وسعت هذه السياسة إلى تحقيق هدف مزيج وهو تهدئة هذا النوع من المعارضة نون الصدام معها من ناحية، ومنافستها فيما تطرحه من مشاريع قوانين بما يضمن سحب البساط من تحت أقدامها من ناحية أخرى.

وقد استمرت هذه السياسة في الثمانينيات خاصة بعد تولى الدكتور رفعت المحجوب رئاسة البرلمان عقب الانتخابات التشريعية التي جرت في مايو ١٩٨٤.

وقد عمدت الحكومة إلى جانب هذه السياسة إلى تقييم بعض التنازلات في الجوانب "الأخلاقية والاجتماعية" نون السياسية. ومن ذلك القرار الذي صدر - بعد ١٧ يوماً من انتخابات مجلس الشعب - قاضياً بسحب النسخة العربية من كتاب "ألف ليلة وليلة" بدعوى أنها تتعارض مع القيم الإسلامية، ثم صدر قرار آخر خاص بشركة مصر للطيران يقضى بمنع تقديم المشروبات الكحولية في ٢٢ مارس ١٩٨٤<sup>(٢١)</sup>.

ولكن هذه السياسة لم تؤد إلى تقليل الضغوط التي مارسها المعارضة في البرلمان للمطالبة بتطبيق الشريعة، وهو الموضوع الذي احتل مكانة رئيسية في الجدل السياسي والبرلماني منذ النصف الثاني من الثمانينيات\*، بل وعلى العكس فإن تمثيل

الإخوان داخل البرلمان زاد من تطلعاتهم السياسية ومن مطالبهم إزاء النظام.

وبالإضافة الى ذلك، فإن دخول الإخوان مجلس الشعب لم يؤد - كما كان متوقعا - إلى تقليص مساحة العنف التي يقوم بها التيار الآخر، إذ لم يمض شهر على انتخابات ١٩٨٧ التي شكل فيها الإخوان من خلال التحالف الإسلامى أكبر كتلة برلمانية معارضة داخل مجلس الشعب، حتى وقعت محاولات اغتيال كل من حسن أبو باشا، والنبوى اسماعيل (وزيرى الداخلية السابقين)، فى ٢٦ مايو، ١٢ أغسطس ١٩٨٧، ومكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة "المصور" فى ٤ يونيو ١٩٨٧. بل واستمر معدل العنف فى تصاعد طوال النصف الثانى من الثمانينيات. وقد لعبت هذه المتغيرات دورا فى تغيير السياسة التي اتبعها النظام خاصة إزاء الإخوان المسلمين.

فكما كانت الوسيلة القانونية والتشريعية أداة هامة استخدمها النظام لإدماج الإخوان فى الحياة السياسية والبرلمانية فى أوائل الثمانينيات وفق الشروط السياسية التي قبل مشاركتهم فى إطارها، فقد لعبت نفس الأداة دورا فى الاتجاه المعاكس فى التسعينيات، وتمثلت الحالة الأولى فى القانون الذى أجريت على أساسه الانتخابات البرلمانية فى ١٩٨٤ و١٩٨٧، أما الحالة الأخرى فتتعلق بالقانون الذى تمت فى ظله انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٩٠.

فقد جاءت هذه الانتخابات قبل أن يكمل مجلس الشعب فصله التشريعى الخامس الذى بدأ عام ١٩٨٧، بسبب تأييد المحكمة الدستورية العليا للطعن الخاص بعدم دستورية قانون الانتخابات الذى انتخب على أساسه المجلس لذلك الفصل، والذى تضمن أعلى نسبة تمثيل للمعارضة الإسلامية منذ الانتقال الى التعدد الحزبى. واستجابة لقرار المحكمة دعا رئيس الجمهورية إلى استفتاء عام أسفر عن الموافقة على حل المجلس، فصدر قرار جمهورى فى ١١ أكتوبر ١٩٩٠ بالدعوة إلى انتخابات جديدة.

وأهم ما يمكن التوقف عنده هنا هو أن هذه الانتخابات قد جرت وفق أحكام قانون جديد، حيث أصدر رئيس الجمهورية قرارا بقانون رقم ٢٠٦ لسنة ١٩٩٠ كان أهم ما جاء فيه هو الدعوة إلى النظام الفردى الذى كان متبعاً قبل انتخابات ١٩٨٤\*،

وإعادة تقسيم الدوائر الانتخابية والتي بلغت وفقاً لهذا القانون مائتين واثنين وعشرين دائرة انتخابية\*\*.

وقد لاقى هذا التقسيم بشكل عام نقداً شديداً من بعض أحزاب المعارضة، التي رأت فيه أنه يهدف بالأساس إلى خدمة الحزب الوطني الحاكم، وذلك باتاحة الفرصة له لكي يضم عدداً كبيراً من القرى والنجوع إلى دوائر المدن التي يقل فيها مؤيدو الحزب<sup>(٢٢)</sup>، وكان "التحالف الإسلامي" (العمل والإخوان والأحرار) على رأس المنتقدين للإجراءات الجديدة، فهاجم قرار رئيس الجمهورية بإجراء استفتاء على حل مجلس الشعب، ودعا إلى عرض القوانين الانتخابية الجديدة على الرأي العام. كما أبدى تفضيله لنظام "القائمة" في الانتخابات ولكن غير المشروطة. ثم عاد وأبدى عدم معارضته الرجوع إلى نظام الانتخاب الفردي، ولكن بعد ما وضع عدة شروط تتعلق باقرار بعض الضمانات للانتخابات، وإعادة النظر في تقسيم الدوائر، فضلاً عن المطالبة بوقف العمل بقانون الطوارئ وضرورة إشراف القضاء على الانتخابات وغيرها من المطالب المشابهة.

وقد أدى تجاهل الحكومة لمطالب المعارضة عند صياغتها وإقرارها لقانون الانتخاب الجديد إلى اتخاذ الأخيرة وفي مقدمتها قوى "التحالف" قراراً بمقاطعة انتخابات مجلس الشعب. ويبدو أن انتخابات مجلس الشورى التي جرت عام ١٩٨٩ وفقاً لنفس النظام الانتخابي، والتي لم ينجح فيها أى من مرشحي "التحالف" الذي كان ينافس وحده الحزب الوطني عقب مقاطعة "الوفد" " والتجمع"، لهذه الانتخابات، كان لها تأثير كبير على قرار الإخوان وحزب العمل بمقاطعة الانتخابات البرلمانية الأخيرة<sup>(٢٣)</sup>.

وشارك حزب الوفد "التحالف الإسلامي" في قرار المقاطعة، ولاشك أن هذا الموقف بالتحديد ساعد على إبراز وتقوية مركز "التحالف"، إذ أن دخول الوفد (أكبر أحزاب المعارضة) الانتخابات كان لابد وأن يحرج "العمل والإخوان"، القطبين الرئيسيين للتحالف اللذين قررا مقاطعتها، كما كان سيضعهما في موقف معزول\*.

واستتبع قرار المقاطعة بالطبع خروج كل من "التحالف" و"الوفد" من البرلمان،



والظاهرة الجديدة بالملاحظة في هذه النتيجة هي إخفاق النظام في استقطاب أى من طرفي المعارضة الرئيسية سواء الإسلامية أو الليبرالية.

وإذا كان قانون الانتخابات قد نجح على المستوى العملى في ضرب التحالفات بين الأحزاب المختلفة أو بالتحديد بين القوى الإسلامية وغيرها من الأحزاب من خلال إلغاء لنظام القائمة الحزبية الذى كان بدوره سببا مباشرا في تجميع هذه القوى وتحالفها مع بعضها، إلا أن وقوف الوفد إلى جانب التحالف رغم تباين توجههما السياسى قد أضعف من موقف النظام ومن مصداقيته على الصعيد الديمقراطى.



## الفصل الثانى

### النظام والمواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية

يتناول هذا الفصل موقف النظام السياسى فى عهد الرئيس مبارك من المعارضة الإسلامية فى كل من النقابات المهنية، والجمعيات الأهلية، والاتحادات الطلابية. وهى المؤسسات التى شهدت تصاعداً ملحوظاً للدور السياسى للتيار الإسلامى خلال الثمانينيات وهو ما أدى إلى نوع من المواجهة غير المباشرة بين النظام، والمعارضة الإسلامية يختلف كيفياً عن المواجهة المباشرة التى تمت من خلال المؤسسات السياسية.

#### أولاً : النقابات المهنية

##### (١) صعود دور التيار الإسلامى فى النقابات

تعد النقابات المهنية من أبرز المؤسسات التى شهدت وجوداً متزايداً للتيار الإسلامى فيها منذ منتصف الثمانينيات، وبدا ذلك من خلال الانتخابات الرئيسية والفرعية التى شهدتها هذه النقابات منذ تلك الفترة، والتى أسفرت عن سيطرة التيار الإسلامى - فى العديد منها - على أغلب مقاعد مجالس إدارتها. وبدأت هذه الظاهرة فى نقابتي الأطباء والمهندسين، ثم فى نقابة الصيادلة فى أواخر الثمانينيات، حتى امتدت فى بداية التسعينيات إلى واحدة من أهم وأقدم النقابات المهنية فى مصر وهى نقابة المحامين.

بدأ بروز التيار الإسلامى داخل النقابات المهنية يتضح منذ منتصف الثمانينيات وكانت أولى النقابات التى شهدت ظهور هذا التيار بداخلها هى نقابة الأطباء، حيث بلغ عدد مقاعد الإسلاميين داخل مجلس إدارتها فى ١٩٨٤ سبعة أعضاء بنسبة

٢٩,٢٪ (٢٤)، وفي عام ١٩٨٦ جرت انتخابات التجديد النصفى، التى فاز فيها ممدوح جبر بمنصب النقيب، وفاز التيار الإسلامى بمركز الوكيل، والأمين العام، والأمين العام المساعد، وأمين عام مساعد الصندوق إلى أن حصل ممثلوه على أربعة مناصب فى هيئة المكتب المنتخب من مجموع خمسة (٧٥)، كما سيطر ممثلو نفس التيار على وظائف مقررى اللجان فحصلوا على خمسة مراكز من سبعة بنسبة ٧١,٤٪.

وفى عام ١٩٨٨ جرت انتخابات التجديد النصفى بالنقابة العامة والنقابات الفرعية، بالإضافة إلى انتخاب النقيب، وقد أسفرت هذه الانتخابات عن فوز د. ممدوح جبر مرة أخرى بمنصب النقيب (وهو أمين المهنيين بالحزب الوطنى). وحقق التيار الإسلامى نجاحاً ملحوظاً على مستوى المجلس، إذ سيطر على معظم المقاعد بنسبة تصل إلى ٩٥٪ مع الأخذ فى الاعتبار فوزه بأغلب المقاعد المخصصة لمثلَى النقابة العامة على مستوى مناطق الجمهورية (شرق الدلتا، وسط الدلتا، شمال الصعيد، جنوب الصعيد، القاهرة) أى أنه سيطر على خمسة مراكز من مجموع ستة.

كما حقق تقدماً ملحوظاً أيضاً على مستوى النقابات الفرعية فى نفس هذه الانتخابات. ففى النقابة الفرعية بالقاهرة، فاز ممثلوه فى انتخابات التجديد النصفى بنسبة ١٠٠٪، كما فاز بمنصب النقيب فيها أحد رموز نفس التيار وهو د. سمير الضيائى. وفى فرع الجيزة حصل التيار الإسلامى على أربعة مقاعد من إجمالى ثمانية أى بنسبة ٥٠٪، ونفس الشئ شهدته النقابة الفرعية فى كفر الشيخ حيث فاز التيار الإسلامى بثلاثة مقاعد من إجمالى أربعة أى بنسبة ٧٥٪. أما فى فرع أسيوط فقد فاز ممثلو نفس التيار بجميع المقاعد المتنافس عليها. وكذلك بمنصب النقيب، وإن كان فى المنيا لم يفز إلا بمقعد واحد بنسبة ٢٥٪. وفى الغربية حصل على مقعدين من إجمالى أربعة مقاعد أى بنسبة ٥٠٪، وارتفعت النسبة فى بنى سويف حيث فاز الإسلاميون بثلاثة مقاعد من إجمالى أربعة أى بنسبة ٧٥٪ بالإضافة إلى فوزهم بمنصب النقيب (٢٦)\*.

وامتدت نفس الظاهرة إلى نقابة المهندسين، ففى عام ١٩٨٧ جرت انتخابات

النقابة لاختيار النقيب والأعضاء المكملين، وأسفرت عن فوز التيار الإسلامى فى انتخابات النقابة العامة بـ ٥٤ مقعداً من جملة المقاعد المتنافس عليها وهى ٦١ مقعداً ونسبة ٨٨,٢٪.

وفى النقابات الفرعية فازت القائمة الإسلامية بالكامل فى الاسكندرية، والفيوم، والسويس، والمنوفية، بينما فشلت فى المنيا والجيزة.

وتزايد هذا الوجود مع انتخابات التجديد النصفى لأعضاء مجلس النقابة العامة والنتخابات الفرعية، وحصل التيار الإسلامى على ٤١ مقعداً من إجمالى ٤٣ بنسبة ٩٧,٧٪ من جملة المقاعد المتنافس عليها على مستوى الشعب السبعة، بالإضافة إلى فوزه فى كافة النقابات الفرعية على مستوى الجمهورية والبالغ عددها ٢٣ فرعاً<sup>(٢٧)</sup>.

وتعتبر هاتان النقابتان من أكثر النقابات التى شهدت تصاعداً ملحوظاً للتيار الإسلامى بداخلها فى الثمانينيات، حيث كان وجوده فى النقابات الأخرى أقل.

ولكن مع بداية التسعينيات بدأت هذه الظاهرة فى الاتساع حيث لم يقتصر وجود التيار الإسلامى على النقابات التى شهدت صعوده فى الثمانينيات وإنما امتدت إلى نقابات أخرى جديدة.

فقد استمر ممثلو هذا التيار فى الحفاظ على وجودهم المكثف فى نقابة الأطباء، وفى عام ١٩٩٠ سيطروا على هيئة المكتب المنتخبة بالكامل بنسبة ١٠٠٪<sup>(٢٨)</sup> وبعد انتخابات التجديد النصفى والنقيب التى جرت عام ١٩٩٢ وفاز فيها بالمنصب الأخير د. حمدى السيد سيطر التيار الإسلامى على مجلس النقابة بنسبة ٩٦٪<sup>(٢٩)</sup>. أما على مستوى المناطق فقد حصل نفس التيار على ١١ مقعداً من إجمالى ١٢ فى انتخابات التجديد النصفى<sup>(٣٠)</sup>. كما فاز بمنصب النقيب وجميع أعضاء المجلس فى النقابات الفرعية فى القاهرة، والإسكندرية، والجيزة، ودمياط، والقريبة، والدقهلية<sup>(٣١)</sup>. فضلاً عن سيطرته على معظم المقاعد فى بعض المحافظات الأخرى مثل الشرقية والجيزة وكفر الشيخ وبنى سويف والمنوفية، ومقعدين بالفيوم لأول مرة فى حين أخفق فى بعض

المحافظات مثل أسوان، والسويس، وبورسعيد.

وتشير نتائج انتخابات نقابة الأطباء في ١٩٩٢ إلى فوز التيار الإسلامي بحوالي ١٦ ألف صوت أى ما يقرب من ٥٢٪ من عدد الأصوات\*.

وشهدت نقابة المهندسين تصاعداً ملحوظاً للتيار الإسلامي بها، حيث حصل ممثلو هذا التيار في الانتخابات التي جرت عام ١٩٩١ على كل مقاعد الشعب السبعة للنقابة (خمسون مقعداً)، فضلاً عن سيطرته على المقاعد الست لمجلس النقابة<sup>(٢٢)</sup>.

وعلى مستوى النقابات الفرعية فاز الإسلاميون في ٢١ نقابة فرعية من إجمالي ٢٣، أما منصب النقيب ففاز به حسب الله الكفراوي<sup>(٢٣)</sup> والذي شغل منصب وزير الإسكان والتعمير.

وإذا كان وجود التيار الإسلامي في نقابة الأطباء والمهندسين هو ظاهرة ممتدة منذ الثمانينيات إلا أن المؤشر الجديد الذي حملته بداية التسعينيات هو نجاح نفس التيار في التمثيل لأول مرة، وبشكل ملحوظ داخل مجلس نقابة المحامين، فقد جرت انتخابات مجلس النقابة العامة والنقيب عام ١٩٩٢ وشارك في هذه الانتخابات تيارات مختلفة إلا أن الغلبة كانت للإسلاميين حيث وصلت نسبة تمثيلهم في مجلس النقابة ٦٦,٦٪ مقابل ٢٥٪ مستقلين، و٤,٢٪ لمتغى الوفد، و٤,٢٪ للتيار الناصري، أما النقيب ففاز به أحمد الخواجة للمرة الخامسة<sup>(٢٤)</sup>.

وشهدت نقابة الصيادلة في انتخاباتها التي جرت في نفس العام نفس الظاهرة ولأول مرة، حيث حصل التيار الإسلامي على ١٧ مقعداً من إجمالي ٢٤ أى بنسبة تصل إلى ٧٠,٨٪، أما التيارات الأخرى فقد حصلت على سبعة مقاعد أى بنسبة ٢٩,٢٪، أما منصب النقيب ففاز به د. زكريا جاد.

ويخلاف ذلك كان وجود التيار الإسلامي في النقابات الأخرى ضعيفاً، وإن لم ينف ذلك سعيه المستمر للتمثيل في أغلبها. وأحد مؤشرات ذلك هو محاولاته في نقابة البيطريين التي لم تكن له وجود بها حيث فاز بمقعد واحد من إجمالي ١٢ مقعداً في

انتخابات التجديد النصفى التى جرت فى ١٩٩٣ (٢٥)، ولم تتجاوز نسبته ٨,٤٪ (٣٦) وإن كان قد حقق بعض النجاح على مستوى النقابات الفرعية فى سبع محافظات هى الشرقية والقليوبية والإسماعيلية والجيزة والدقهلية وبمياط والغربية، فى حين كانت مقاعد المحافظات النائية من نصيب مرشحي الحزب الوطنى (٢٧).

وانخفض هذا الوجود نسبياً فى نقابة التجاريين، ووصل أثنائه فى المعلمين والزراعيين، واللافت للانتباه أن غياب التيار الإسلامى عن بعض النقابات المهنية ارتبط بتلك التى اتسمت بقوة علاقاتها بالدولة من ناحية، وبمحدودية اهتمامها بالقضايا العامة مقابل تركيزها على القضايا المهنية المحبوبة من ناحية أخرى، أى النقابات التى انخفضت فيها درجة "التسييس" وطفى عليها الطابع المهنى.

وثمة ملاحظتان حول صعود التيار الإسلامى فى النقابات: الأولى، إن هذا الوجود المكثف فى النقابات المهنية، قابله على الناحية الأخرى غياب أو ضعف دوره فى النقابات العمالية حيث تخضع الأخيرة للرقابة والسيطرة شبه الكاملة للدولة ومثل ذلك أحد الاتجاهات الثابتة للنظام منذ ١٩٥٢. حيث عمل على تجميد الدور السياسى "Depolitization" للنقابات العمالية، وفرض نوعاً من الوصاية المالية والإدارية لوزارة العمل عليها، مع إخضاعها لتنظيم هرمى من خلال إنشاء "الاتحاد العام لنقابات العمال" فى ١٩٥٧، وزاد الأمر فى السبعينيات عن طريق الجمع بين منصب رئيسى الاتحاد ومنصب وزير القوى العاملة، وأدت هذه السياسة إلى الحد من استقلالية النقابات العمالية، ومساندتها المستمرة للسلطة (٢٨).

وفى المقابل ركزت هذه النقابات اهتمامها على المشاكل اليومية للعمل والمتعلقة بالأجور والمرتبات والعلاقة مع مجالس الإدارة وبالتالي لم تشكل النقابات العمالية أرضاً ملائمة لنشاط أى تيار سياسى أسوة بما شهدته النقابات المهنية\*.

وتتطبق نفس الملاحظة على جماعات المصالح ذات النشاط الاقتصادى مثل (الغرف التجارية والصناعية وجماعات رجال الأعمال)، حيث تعبر عن مصالح قوة

اجتماعية معنية ويقلب على تفاعلاتها وتوجهاتها اعتبارات المصلحة، كما تمارس دورها على صانع القرار كجماعات ضغط لتحقيق أهداف محددة تتعلق مباشرة بأنشطتها الاقتصادية وبالتالي لم تشكل بدورها ويحكم طبيعتها مناخاً ملائماً لنشاط التيار الإسلامي.

والملاحظة الأخرى، أن نجاح التيار الإسلامي في النقابات ظل مقصوراً على عضوية مجالس الإدارة ولكنه لم يمتد إلى منصب النقيب حيث يشغله في الغالب إحدى الشخصيات المقبولة من الحكومة، وربما يرجع عدم إقدام التيار الإسلامي على المنافسة على منصب النقيب إلى رغبته في تجنب أية أسباب للصدام أو المواجهة مع النظام، حيث يكتفى مرحلياً بتكثيف وجوده على مستوى مجالس إدارات مختلف النقابات المهنية حتى تتاح له فرصة التغلغل فيها وتوسيع قاعدة تأييده داخلها كخطوة هامة للسيطرة التدريجية الكاملة عليها.

## (٢) الأبعاد السياسية والاجتماعية لصعود التيار الإسلامي في النقابات

يرتبط صعود التيار الإسلامي في النقابات المهنية بالعديد من العوامل السياسية والاجتماعية التي تحددها طبيعة النظام السياسي من ناحية، والتفاعلات بين مختلف القوى السياسية والاجتماعية من ناحية أخرى، ويمكن تلخيص أهم هذه العوامل في ثلاث:

(١) محدودية تجربة التعددية السياسية والتي يبرزها مؤشران: الأول، هو حرمان بعض القوى السياسية وعلى رأسها القوى الإسلامية من حق التنظيم السياسي المستقل (كما بدأ في تجربة السبعينيات)، أو السماح لها فقط بالعمل من خلال الأحزاب السياسية الأخرى في الثمانينيات، وهو ما أدى إلى توجيه جزء كبير من نشاطها نحو ساحة العمل النقابي، حيث ضمن لها المجال الأخير تحقيق قدر أكبر من الاستقلالية في حركتها من ناحية، وشكل لها بديلاً عن الحزب السياسي



من ناحية أخرى. والآخر، هو ضعف الأحزاب السياسية وتضاؤل قدرتها التنظيمية وهو ما أدى إلى ضعف دورها في العمل بين الجماهير وعجزها عن التعبير عن مصالح المواطنين، مما ساهم في إضفاء قدر أكبر من "التسييس" على العمل النقابي، وكانت القوى الإسلامية هي أكثر القوى التي استفادت من هذه الظاهرة، ويبدت النقابات كمجال خصب للحركة السياسية ولخلق قنوات اتصال بالقاعدة العريضة من المهنيين الذين يشكلون أحد أعمدة الطبقة الوسطى المصرية.

(٢) الضعف العام للمؤسسات السياسية، واتسامها بالطابع التقليدي فضلاً عن خضوعها بدرجة أو بأخرى لسيطرة للدولة منذ ١٩٥٢<sup>(٣٩)</sup>. وهو ما جعلها تعاني من السلبية وعدم الفعالية وضعف المشاركة، وفي هذا السياق برزت القدرة التنظيمية والتعبوية التي تمتع بها التيار الإسلامي، حيث اعتمد على "الدين كوسيلة أساسية للحشد والتعبئة، وطرح مسألة المشاركة كواجب ديني"<sup>(٤٠)</sup>، وليس كمبدأ ديمقراطي. ولا شك أن هذا العامل شكل عنصراً هاماً للضغط والتأثير على النخبين في محيط ثقافي تغلب عليه التقليدية سواء على صعيد الثقافة العامة للمجتمع، أو على صعيد الثقافة السياسية.

ولذلك فالمتابع للعملية الانتخابية في المؤسسات النقابية يلحظ الاستقطاب الشديد الذي سادها بين قوتين رئيسيتين هما الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، والذي قدم دعماً هائلاً لمرشحيه في المناصب القيادية، مقابل قوى التيار الإسلامي التي ركزت جهودها على الفوز بأكبر عدد من المقاعد داخل مجالس إدارات النقابات، وعكس هذا الاستقطاب ميزان القوى السائد والضعف المزمن الذي تعاني منه هذه المؤسسات والذي لم يسمح غالباً لأية قوى سياسية بالنمو بداخلها خارج إطار القوى الحكومية، والاستثناء الهام هنا هو القوى الإسلامية، ولذا شكل كل من الحزب الحاكم وقوى التيار الإسلامي اللابعيين الرئيسيين، وأحياناً الوحيدين في الانتخابات التي شهدت النقابات المهنية.

(٢) الضغوط التي مارستها القوى الاجتماعية الصاعدة داخل النقابات، والتي عبرت عن طموحات شرائح واسعة من الطبقة الوسطى. فالتركيبة الاجتماعية للنقابات المهنية بالتحديد تركز في قاعدتها العريضة على هذه الشرائح، وهى نفس الطبقة التي عبرت عنها الحركة الإسلامية، وبالتالي فإن توجه قوى التيار الإسلامى داخل النقابات إلى هذه الشرائح الاجتماعية يعد أمراً مفهوماً ومتسقاً مع طبيعة البعد الاجتماعى والحضرى الذى ميز هذه الحركة تاريخياً، ويؤيد ذلك أن القاعدة العريضة من الأعضاء فى النقابات المهنية هم فى سن أقل من ٣٥ سنة<sup>(٤١)</sup> أى فى مرحلة التكوين المهنى المادى والعلمى، حيث تزداد التوقعات من المؤسسة النقابية لمواجهة احتياجاتهم وطموحاتهم.

فى هذا الإطار وجه التيار الإسلامى من خلال عمله النقابى جزءاً هاماً من نشاطه إلى المجال الخدمى، والذى شكل عنصراً هاماً لاستقطاب المهنيين خاصة من الأجيال الجديدة، التى تتطلع إلى تحسين وضعها من خلال عملية الحراك الاجتماعى "Upward social mobility"، ولا يمكن إلى جانب هذه العوامل إغفال البعد الهام المتعلق بطبيعة الثقافة الحاكمة للقطاع العريض من هذه الشرائح والتى تطلب عليها النزعة المحافظة و"التنين".

## (٣) استراتيجية النظام فى مواجهة تصاعد التيار الإسلامى فى النقابات

ساعدت العوامل والظروف السياسية التى سادت فى الثمانينيات على تحقيق قدر أكبر نسبياً من حرية التعبير والحركة على مستوى النقابات المهنية، وقد أدى ذلك إلى تحول بعضها خاصة تلك التى هيمن التيار الإسلامى على مجالس إداراتها نحو العمل السياسى، وساعد على ذلك محدودية الفعالية السياسية للأحزاب.

ووضح هذا الدور السياسى من خلال العديد من المواقف المعارضة، التى تبناها ممثلو التيار الإسلامى، إزاء توجهات الدولة فى بعض القضايا الهامة. وشكلت

المؤتمرات والندوات وإصدار البيانات وتشكيل اللجان، الآليات الأساسية التي اعتمد عليها هذا التيار للتعبير عن معارضته.

وفى المقابل لجأ النظام إلى ممارسة نوع من الضغط لاحتواء المعارضة داخل النقابات المهنية خاصة من خلال منصب النقيب، وهو ما أدى إلى وقوع بعض الصدامات بين الطرفين<sup>(٤٢)</sup>، ومثلت هذه السياسة شكلاً من أشكال الاحتواء طوال الثمانينيات.

ولكن مع بداية التسعينيات طرأ تحول هام على هذه السياسة، حيث لجأ النظام إلى استخدام الأداة القانونية فى مواجهة التصاعد المستمر لقرى التيار الإسلامى فى النقابات، إذ على عكس ما شهدته سنوات الثمانينيات من إعطاء الضوء الأخضر لهذه القوى لخوض الانتخابات النقابية والعمل داخل العديد من مجالس هذه النقابات، شهد عام ١٩٩٢ إصدار القانون رقم ١٠٠ الخاص بتنظيم الانتخابات داخل النقابات المهنية والذي اشترط لأول مرة لصحة إجراء الانتخابات رفع نسبة الحضور إلى ٥٠٪ وإخضاعها للإشراف القضائى. فنصت المادة الثانية منه على أنه "يشترط لصحة انتخابات النقيب وأعضاء مجلس النقابة العامة أو الفرعية تصويت نصف عدد أعضاء الجمعية العمومية، فإذا لم يتوافر هذا النصاب حتى نهاية عملية الانتخاب يدعى أعضاء الجمعية العمومية إلى اجتماع ثان خلال أسبوعين، ويكون الانتخاب هذه المرة صحيحاً بتصويت ١/٣ عدد الأعضاء، كما نصت المادة الثالثة من نفس القانون على أنه "إذا لم يتم انتخاب النقيب وأعضاء المجلس وفقاً للأحكام المنصوص عليها فى المادة السابقة، يتولى اختصاصات مجلس النقابة العامة لجنة مؤقتة برئاسة أقدم رئيس محكمة استئناف القاهرة، وعضوية أقدم أربعة من رؤساء أو نواب رئيس بهذه المحكمة، يضاف إليهم أقدم أربعة أعضاء ممن لهم حق الانتخاب بحسب أقدميتهم فى النقابة بشرط ألا يكونوا من بين المرشحين لعضوية مجلس النقابة، وتضيف المادة السادسة بأن "تجرى الانتخابات لجميع المستويات النقابية عن طريق الانتخاب بالاقتراع السرى المباشر، ويشرف على الانتخاب بجميع مستويات لجنة قضائية برئاسة رئيس المحكمة

الابتدائية التي يقع في دائرتها الانتخاب<sup>(٤٣)</sup>.

وقد تعرض القانون الجديد لكثير من النقد وخاصة من قبل بعض النقابات التي سيطر التيار الإسلامي على مجالسها، مثل نقابة الأطباء والصيادلة والمهندسين والمحامين والعلميين، وتركزت الانتقادات حول استثناء القانون للنقابات المهنية بون غيرها من المؤسسات السياسية والاجتماعية بتحديد نسبة معينة لصحة إجراء الانتخابات مما يشكل نوعاً من التقييد عليها<sup>(٤٤)</sup>.

ويظل العامل السياسي هو المحدد الرئيسي لمعارضة القانون الجديد للنقابات المهنية وبالذات من قبل التيار الإسلامي، حيث نظر إليه كخطوة أولى لسحب البساط من تحت قدميه داخل النقابات المهنية، خاصة وأن نجاح ممثليه في الانتخابات المتتالية التي جرت في الثمانينيات ارتبط بانخفاض نسبة المشاركة، فهذا الانخفاض، ورغم أنه جزء من ظاهرة عامة، إلا أنه كان عاملاً مساعداً على بروز التيار الإسلامي في النقابات، ولذلك فقد عكس القانون الجديد سعي النظام لإعادة توجيه النقابات المهنية وممارسة نوع من الرقابة عليها، وشكلت هذه الخطوة تراجعاً عن السياسة السابقة التي اتبعت في الثمانينيات.

## ثانياً : الجمعيات الأهلية

### (١) تطور الجمعيات الأهلية في مصر

ارتبط العمل الاجتماعي الأهلي في مصر بمراحل تطورها السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وقد لعب دوراً بارزاً سواء بشكل سرى أو علنى في مرحلة ما قبل الاستقلال وقبلها في فترة الحكم العثماني لمصر، وقد بدأ هذا العمل يأخذ شكلاً منظماً منذ منتصف القرن التاسع عشر حيث بدأ تشكيل الجمعيات الأهلية المصرية. وتأسست بعض الجمعيات التي كان لها الدور الريادي في مجال العمل الاجتماعي، فتأسست جمعية المعارف المصرية عام ١٨٦٨، والجمعية الجغرافية في

١٨٧٥، ثم الجمعية الخيرية الإسلامية الأولى فى ١٨٧٨ وجمعية التوفيق القبطية<sup>(٤٥)</sup>.

وشهد العقد الأول من القرن الحالى تطوراً فى نشاط الجمعيات الأهلية خاصة فى مجالات التعليم، ومحو الأمية، وتأسست العديد من الجمعيات الدينية والثقافية والعلمية وتوجت هذه الجمعيات جهودها بإنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٠٧ كنول جامعة أهلية مصرية.

وتعرض العمل الاجتماعى الأهلى لمؤثرات عديدة على مدى العقود التالية كان أهمها انشاء وزارة الشؤون الاجتماعية عام ١٩٢٩ وصدر القانون رقم ١٩٤٩ لسنة ١٩٤٥، والذى عدل بالقانون رقم ٢٨٤ لعام ١٩٥٦ الخاص بالجمعيات والمؤسسات الخاصة حتى صدر القانون رقم ٢٢ لسنة ١٩٦٤ ولائحته التنفيذية التى صدرت بقرار رئيس الجمهورية رقم ٩٣٢ لسنة ١٩٦٦<sup>(٤٦)</sup>.

وقد تم تحديد علاقة الدولة بالجمعيات الأهلية من خلال هذه التنظيمات والتشريعات المتتالية والتى أدت إلى زيادة رقابة الدولة عليها فى النواحى القانونية والإدارية والمالية، ووفقاً لهذه الترتيبات يتم توجيه الدولة وإشرافها على الجمعيات الأهلية من خلال ثلاث قنوات رئيسية:

**الأولى:** القناة التشريعية بما تصدره الدولة من قوانين، وأخرها قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ والذى يعطى الجهة الإدارية المختصة الكثير من حقوق الرقابة على الجمعيات بما فيها حق الحل والإدماج، فتتص المادة ١٢ من القانون على "أن للجهة الإدارية المختصة بعد أخذ رأى الاتحاد المختص حق رفض شهر نظام الجمعية إذا كانت البيئة فى غير حاجة إلى خدماتها أو لوجود جمعيات أخرى تسد حاجة البيئة فى ميدان النشاط المطلوب وإذا كان إنشائها لا يتفق مع نواحي الأمن أو لعدم صلاحية المكان من الناحية الصحية والاجتماعية أو لكون الجمعية قد انشئت بغرض إحياء جمعية أخرى سبق حلها"<sup>(٤٧)</sup>.

وتتص المادة ٢٧ من نفس القانون على أن تخضع الجمعيات لرقابة الجهة

الإدارية المختصة وتتناول هذه الرقابة فحص أعمال الجمعية والتحقق من مطابقتها للقوانين وبنظام الجمعية وقرارات الجمعية العمومية، ويتولى هذه الرقابة مفتشون تعينهم الجهة الإدارية المختصة، كما تنص المادة ٢٩ على أن "الجهة الإدارية المختصة أن تقرر إدماج أكثر من جمعية تعمل لتحقيق غرض متماثل أو توحيد إدارتها أو تعديل أغراضها تبعاً لاحتياجات البيئة أو لتحقيق التناسق بين الخدمات التي تؤديها أو لغير ذلك من الأسباب التي تراها كافية بحسن تحقيق الغرض الذي أنشئت من أجله". (٤٨).

**الثانية: الرقابة المالية والتي تتحدد من خلال المعونة الحكومية التي تقدمها وزارة الشؤون الاجتماعية للجمعيات الأهلية، وما تسنده الوزارة لهذه الجمعيات من مشروعات يقع عليها جانب تنفيذها. مما يحولها بعض الأحيان إلى أجهزة تنفيذية تابعة للوزارة**

وتحدد المواد ١٧، ١٨، ١٩ و ٢٠، فضلاً عن المادة ٢١ من قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤<sup>(٤٩)</sup> حقوق الرقابة المالية للدولة على الجمعيات فضلاً عن شكل المعونة الحكومية لها سواء بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال الإعفاءات الضريبية والجمركية وغيرها، والتي تقررها الوزارة للجمعيات.

وتؤثر هذه التشريعات الخاصة بالجانب المالي على استقلالية الجمعيات الأهلية من ناحية، وتخضعها بشكل غير مباشر لسيطرة الدولة من ناحية أخرى وهو ما يحدد في النهاية مجالات نشاطها.

**الثالثة: تتحدد الأدلة الثالثة لرقابة الدولة على الجمعيات الأهلية من خلال منح بعض الجمعيات مزايا واختصاصات السلطة العامة تشجيعاً لها على مباشرة أنشطة معينة تحتاجها الدولة، وتعتبر بعض الخدمات التي تقوم بها هذه الجمعيات مكملات للخدمات الحكومية ومعاونة لها، وفي هذا الإطار صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٧٥٠ لسنة ١٩٦٨ باعتبار بعض الجمعيات والمؤسسات الخاصة والاتحادات ذات صفة عامة وحددها في ١٢٨ جمعية. وبموجب هذا القرار تتمتع هذه الجمعيات والمؤسسات**

والاتحادات ذات الصفة العامة بخصائص السلطة الآتية:

- (أ) عدم جواز الحجز على أموالها.
- (ب) عدم جواز تملك أموالها بمضى المدة.
- (ج) جواز قيام وزارة الشؤون الإجتماعية بنزع الملكية للمنفعة العامة التي تقوم بها<sup>(٥٠)</sup>.

ثم صدر قرار الجمهورية رقم ١١٦٥ لسنة ١٩٦٩ باعتبار بعض الجمعيات والمؤسسات الخاصة ذات صفة عامة. وحدها في ٥٠ جمعية. ونص في مادته الثانية على تفويض وزير الشؤون الاجتماعية في تعيين ما تتمتع به الجمعيات والمؤسسات الخاصة المشار إليها في المادة الأولى من القرار من اختصاص السلطة العامة<sup>(٥١)</sup>، وأخيراً صدر قرار رئيس مجلس الوزراء رقم ٨٥٩ لسنة ١٩٨٥ باعتبار بعض الجمعيات ذات صفة عامة وحدها في ١٧ جمعية بما يعنيه من تمتعها باختصاصات السلطة العامة<sup>(٥٢)</sup>.

ووفق هذا الإطار التشريعي تم تحديد ميادين عمل الجمعيات الأهلية في ثلاثة عشر مجالاً وفقاً لللائحة التنفيذية لقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ متضمناً في المادة الأولى ميادين عمل الجمعيات على النحو التالي: رعاية الطفولة والأمومة، رعاية الأسرة، المساعدات الاجتماعية، رعاية الشيوخ، رعاية الفئات الخاصة والمعوقين، الخدمات الثقافية والعلمية والدينية، تنمية المجتمعات المحلية. ثم صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٣٤٠ لسنة ١٩٦٧ ليضيف المجالات التالية: تنظيم الأسرة، الصداقة بين الشعوب، رعاية المسجونين، التنظيم والإدارة، النشاط الأدبي. وفي عام ١٩٨١ صدر قرار وزير الشؤون الاجتماعية رقم ١٢٢ ليضيف ميداناً جديداً وهو الدفاع المدني.

ويمكن تتبع تطور عدد الجمعيات الأهلية وفق ميادين النشاط خلال ١٩٨١ -

١٩٩١ على النحو التالي:

٢	الميدان	العدد عام ١٩٨١	العدد عام ١٩٩١	نسبة الزيادة
١	رعاية الطفولة والأمومة	١٨١ جمعية	١٣٤ جمعية	٪٢٥.٩-
٢	رعاية الأسرة	٢٤٤ جمعية	٢٦٥ جمعية	٪٨.٦
٣	المساعدات الاجتماعية	٢٨٧٨ جمعية	٤١٠٥ جمعية	٪٤٢.٦
٤	رعاية الشيوخوخة	٢٥ جمعية	١٩٥ جمعية	٪٦٨٠
٥	رعاية الفئات الخاصة والمعوقين	١٤٠ جمعية	٣٢٥ جمعية	٪١٣٢.١
٦	الخدمات الثقافية والعلمية والدينية	١٩٨٥ جمعية	٤٧١٥ جمعية	٪١٣٧.٥
٧	تنمية المجتمعات المحلية	٢٨٧٢ جمعية	٤٤٤٠ جمعية	٪٥٤.٥
٨	الإدارة والتنظيم	٣ جمعية	١٦٦ جمعية	٪٥٤٣٣
٩	رعاية المسجونين	٢٠ جمعية	٣٦ جمعية	٪٨٠
١٠	تنظيم الأسرة	٦١ جمعية	٤١ جمعية	٪٣٣-
١١	الصدقاة بين الشعوب	٣٤ جمعية	٤٦ جمعية	٪٣٥.٢
١٢	النشاط الألبى	٧ جمعية	١٠٠ جمعية	٪١٣٢٨
١٣	جميعيات تعمل فى أكثر من ميدان	٢٢٨١ جمعية	-	٪--
١٤	الدفاع الاجتماعى	-	٣٢ جمعية	٪--
١٥	أصحاب المعاشات	-	٥٤ جمعية	٪--
	المجموع	١٠.٧٣١	١٤٦٥٤	٪٣٦.٥٥

ويتضح من هذا الجدول أن إجمالى عدد الجمعيات الأهلية فى مصر قد زاد بما يقدر بـ ٣٩٢٣ جمعية فى هذه الفترة (٥٢).

ويحتل كل من ميدانى الخدمات الثقافية والعلمية والدينية من ناحية، وتنمية المجتمعات المحلية من ناحية أخرى النصيب الأكبر من حيث عدد الجمعيات (١٩٨٥) جمعية فى عام ١٩٨١ زادت إلى ٤٧١٥ جمعية فى ١٩٩١ بالنسبة للميدان الأول بنسبة (٪١٣٧)، و٢٨٧٢ جمعية فى ١٩٨١ زادت إلى ٤٤٤٠ جمعية فى ١٩٩١ بالنسبة



للميدان الآخر بنسبة (٥٤,٥٪). وربما تعود الزيادة في الجمعيات الأخيرة - أى تلك الخاصة بتنمية المجتمعات المحلية - إلى الاهتمام المبكر بها في الريف والقرى، وشجعها حاجة الدولة إلى خدماتها.

ويمكن الإشارة إلى أنه رغم هذه الزيادة العددية في عدد الجمعيات الأهلية في مصر إلا أنها مازالت تعاني من مشكلات عديدة تحد من فعاليتها وتحول دون تحولها إلى مؤسسات قوية. وقد يرجع ذلك في جزء منه إلى الإطار القانوني والمالي الذي تمارس هذه الجمعيات نشاطها من خلاله، والذي يجعلها في أحيان كثيرة ترتبط بالدولة - كما سبقت الإشارة - فضلاً عن افتقادها للموارد المادية والبشرية والفنية اللازمة لتطورها بشكل مستقل عن الدولة، هذا إلى جانب ضعف ومحدودية المشاركة الشعبية التطوعية في أغلب هذه الجمعيات لعوامل يعود بعضها إلى طبيعة النشاط الذي تضطلع به الجمعيات الأهلية والذي يقيب عنه الحافز المادي من ناحية، وإلى العوامل الثقافية السائدة في المجتمع والتي تضعف معها المشاركة الشعبية ويقيب عنها عنصر المبادرة الفردية اللازمة لأي عمل تطوعي أو أهلي.

## (٢) الجمعيات الأهلية الإسلامية

ربما تساعد هذه اللوحة السريعة عن واقع الجمعيات الأهلية في مصر على إلقاء الضوء على الجمعيات الأهلية ذات الطابع الديني والتي لأسباب عديدة احتلت مكاناً هاماً داخل حركة الجمعيات، هذه الأسباب قد ترجع في جزء منها إلى الضعف ونقص الفعالية الذي تعاني منه الجمعيات الأهلية بشكل عام، وقد تعود إلى عوامل ذاتية خاصة بهذا النوع من الجمعيات لأسباب ثقافية أو لأسباب ترجع إلى قدرتها على تحقيق قدر أكبر من الاستقلال المالي.

فلا شك أن غلبة الجانب التقليدي على الثقافة العامة للمجتمع والتي يعتبر الدين أحد مكوناتها الأساسية قد لعب دوراً في إفساح المجال لنمو الجمعيات الأهلية ذات البعد الديني، خاصة وأن السمة "الخيرية" التي تقوم على تقديم المساعدات المالية والعينية للفقراء ظلت هي السمة الغالبة على الجمعيات الأهلية لفترة طويلة، بل إن أول

قانون منظم للجمعيات وهو القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ لم ينص إلا على الهدف الخيري للجمعيات الذي يركز على مفهوم "البر" من خلال تقديم المساعدات المادية والمعنوية والتي تذكر منها المادة الأولى من القانون الخدمات الدينية، والتعليمية، والفنية، والتروحية.

وقد أكد القانون الصابر في ١٩٥٦ بشأن تنظيم الجمعيات على نفس مضمون قانون ١٩٤٥، ولم تضاف الأنشطة الجديدة ويتسع مجال عمل الجمعيات الأهلية في مصر إلا مع صدور قانون ٢٢ لسنة ١٩٦٤، ولا شك أن مفهوم الجمعيات الأهلية يتجاوز هذا المفهوم التقليدي للبر والخير، ولكن الارتباط المبكر بينهما سواء بحكم العوامل الثقافية أو القانون قد كرس هذه السمة الخيرية والتي تعتبر لصيقة بالجمعيات ذات البعد الديني. وقد كانت الجمعية الخيرية الإسلامية التي أنشأت في منتصف القرن التاسع عشر من أولى الجمعيات الأهلية في مصر، وهو ما أضاف بعداً تاريخياً على نشاط الجمعيات ذات الطابع الديني.

ويقع تصنيف الجمعيات الأهلية الإسلامية وفقاً لقانون ٢٢ لسنة ١٩٦٤ الذي يحدد أربعة عشر ميداناً لنشاط الجمعيات الأهلية تحت بند "الجمعيات الثقافية والعلمية والدينية". والتي بلغ عددها ٤٧١٥ جمعية في عام ١٩٩١. ويشمل هذا الميدان جمعيات المحافظة على القرآن الكريم، الجمعيات الدينية، وجمعيات البحوث والدراسات العلمية والاجتماعية، والأندية الاجتماعية، ومدارس محو الأمية، وفصول التقوية، والتمثيل والمسرح والموسيقى.

ويعد هذا الميدان من أهم ميادين عمل الجمعيات، ولقد كان يحكم هذه الجمعيات قانون مستقل بها بسبب اختلاف طبيعتها عن طبيعة جمعيات الرعاية الاجتماعية إلى أن صدر القانون رقم ٢٨٤ لسنة ١٩٥٦ وجمع القوانين التي تحكم الجمعيات بصفة عامة، وبموجب هذا التعديل تم وضع خطة تحدد دور الجمعيات الدينية بحيث تشمل أنشطتها على نواح اجتماعية، وبحيث لا يقتصر دورها على النشاط الديني فحسب وإنما يمتد إلى مجالات الرعاية الاجتماعية مثل إنشاء دور الحضارة، المستوصفات، والمشاغل .

وقد استطاعت الجمعيات الإسلامية من خلال هذا الإطار القانوني أن توسع مجال نشاطها وإن تمد دورها الاجتماعي، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال زيادة عدد مراكز الرعاية الصحية (المستوصفات) ومراكز التأهيل فضلاً عن روضات الأطفال وبيوت الطلبة والطالبات المغتربين التي أنشأت تحت رعاية الجمعيات الأهلية الإسلامية، والتي كان لها أكبر الأثر في استقطاب أعداد متزايدة من الشباب من خلال دورات التدريب التي تنظمها المراكز التابعة لها على المهن والحرف المختلفة وتقديم سبل الرعاية والإقامة من خلال بيوت الشباب للطلبة والطالبات المغتربين، فضلاً عن توفير بعض فرص العمل لهم<sup>(٥٤)</sup>.

وقد استفادت الجمعيات الأهلية ذات الطابع الإسلامي في توسيع دورها الاجتماعي من قدرتها العالية نسبياً - قياساً بالجمعيات الأخرى - على تحقيق الاستقلال المالي من خلال زيادة حجم التبرعات (خاصة أموال الزكاة) إلى جانب الهبات والمساعدات التي تلقاها.

### الجمعيات الأهلية الإسلامية ذات الصفة العامة

تتمتع الجمعيات الأهلية ذات الصفة العامة بمميزات سبقت الإشارة إليها عند الحديث عن القوانين الخاصة بمنح بعض الجمعيات الصفة العامة لسنة ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٨٥، وبالتالي فإن حصر عدد الجمعيات الأهلية الإسلامية منها وتحديد نسبتها قد يكون له دلالاته الخاصة في مجال تحليل هذه الجمعيات.

توزيع الجمعيات الأهلية ذات الصلة العامة طبقاً لقرار رئيس الجمهورية  
رقم ٧٥٠ لسنة ١٩٦٨ حسب المديرية (٥٥)

٢	المديرية	عدد الجمعيات	الجمعيات الإسلامية	النسبة المئوية
١	مديرية الشؤون الاجتماعية الجنوبية بالقاهرة	٢٧	٦	٪٢٢,٢
٢	مديرية الشؤون الاجتماعية الشمالية بالقاهرة	٢٠	٦	٪٣٠
٣	مديرية الشؤون الاجتماعية بالإسكندرية	١٩	٤	٪٢١,٠
٤	مديرية الشؤون الاجتماعية بالبحيرة	٢	-	٪--
٥	مديرية الشؤون الاجتماعية بالغربية	٢	-	٪--
٦	مديرية الشؤون الاجتماعية بالدقهلية	٣	٢	٪٦٦,٦
٧	مديرية الشؤون الاجتماعية بالمنوفية	٣	١	٪٣٣,٣
٨	مديرية الشؤون الاجتماعية بدمياط	٢	-	٪--
٩	مديرية الشؤون الاجتماعية ببورسعيد	٧	٢	٪٢٨,٥٧
١٠	مديرية الشؤون الاجتماعية بالإسماعيلية	٣	١	٪٣٣,٣
١١	مديرية الشؤون الاجتماعية بالسويس	٥	٣	٪٦٠
١٢	مديرية الشؤون الاجتماعية بالشرقية	٣	١	٪٣٣,٣
١٣	مديرية الشؤون الاجتماعية بالقليوبية	١	-	٪--
١٤	مديرية الشؤون الاجتماعية بالجيزة	٢	-	٪--
١٥	مديرية الشؤون الاجتماعية بالفيوم	٤	١	٪٢٥
١٦	مديرية الشؤون الاجتماعية ببني سويف	٤	٢	٪٥٠
١٧	مديرية الشؤون الاجتماعية بالمنيا	٣	٢	٪٣٣,٣
١٨	مديرية الشؤون الاجتماعية بتسيوط	١	-	٪--
٢٩	مديرية الشؤون الاجتماعية بسوهاج	٧	٤	٪٥٧
٢٠	مديرية الشؤون الاجتماعية بسقنا	٤	٤	٪١٠٠
٢١	مديرية الشؤون الاجتماعية بأسوان	٣	١	٪٣٣,٣
٢٢	مديرية الشؤون الاجتماعية بتميناء	١	١	٪١٠٠
	المجموع	١٢٨	٤١	٪٣٢

توزيع الجمعيات الأهلية ذات الصلة العامة طبقاً لقرار رئيس الجمهورية  
رقم ١١٦٥ لسنة ١٩٦٩ (٥٦)

٢	المحافظة	عدد الجمعيات	الجمعيات الإسلامية	النسبة المئوية
١	محافظة القاهرة	٦	-	٪--
٢	محافظة الأسكندرية	٧	١	٪١٤.٢
٣	محافظة البحيرة	٣	١	٪٣٣.٣
٤	محافظة الدقهلية	٥	٢	٪٤٠
٥	محافظة دمياط	٣	-	٪--
٦	محافظة بور سعيد	٤	٢	٪٥٠
٧	محافظة الاسماعيلية	١	-	٪--
٨	محافظة الشرقية	٣	١	٪٣٣.٣
٩	محافظة القليوبية	١	-	٪--
١٠	محافظة الفيوم	١	-	٪--
١١	محافظة بنى سويف	٣	١	٪٣٣.٣
١٢	محافظة أسيوط	٢	-	٪--
١٣	محافظة سوهاج	٧	٥	٪٧١.٤
١٤	محافظة الغربية	١	-	٪--
	المجموع	٥٠	١٣	٪٢٦

توزيع الجمعيات الاهلية ذات الصلة العامة طبقاً لقرار رئيس الوزراء  
رقم ٨٥٩ لسنة ١٩٨٥ (٥٧)

٢	المديرية	عدد الجمعيات	الجمعيات الإسلامية	النسبة المئوية
١	مديرية الشؤون الاجتماعية بالقاهرة: (أ) إدارة الزيتون الاجتماعية بالقاهرة (ب) إدارة الويلى الاجتماعية بالقاهرة (ج) إدارة شمال القاهرة الاجتماعية (د) إدارة حلوان الاجتماعية	١ ١ ٣ ١	١ - ١ ١	٪١٠٠ ٪-- ٪٣٣,٣ ٪١٠٠
٢	مديرية الشؤون الاجتماعية بالقليوبية	١	١	٪١٠٠
٣	مديرية الشؤون الاجتماعية بالقهيلية	١	-	٪--
٤	مديرية الشؤون الاجتماعية بالمنوفية	٤	٤	٪١٠٠
٥	مديرية الشؤون الاجتماعية بالبحيرة	١	-	٪--
٦	مديرية الشؤون الاجتماعية بسوهاج	٣	٣	٪١٠٠
٧	مديرية الشؤون الاجتماعية بقنا	١	١	٪١٠٠
	المجموع	١٧	١٧	٪٧٠,٥٨

وتكتسب الجمعيات ذات الصلة العامة أهمية خاصة ليس فقط لتمتعها بحكم القانون ببعض اختصاصات السلطة العامة وبحقها فى إنشاء فروع لها فى كافة أنحاء الجمهورية، وإنما أيضاً لما تكلفها به الدولة من تنفيذ بعض المشروعات التى تدخل فى إطار تحقيق منفعة عامة. وقد ينظر إلى الأمر الأخير فى أحد جوانبه على أنه يقوى من وضع الدولة إزاء هذا النوع من الجمعيات ويعمل على فرض هيمنتها عليها - وهو أمر صحيح إلى حد كبير - ولكن يمكن الأخذ فى الاعتبار أن هذه الرابطة تؤدى فى المقابل إلى اعتماد الدولة على هذه الجمعيات فى ظل زيادة عجز الدولة عن القيام ببعض

المشروعات، ومن هذا المطلق نصت المادة ٦٦ من قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ فيما يتعلق بالجمعيات ذات الصفة العامة أنه "يجوز لوزير الشؤون الاجتماعية أن يعهد إلى إحدى الجمعيات ذات الصفة العامة بإدارة المؤسسات التابعة للوزارة أو تنفيذ بعض مشروعاتها أو برامجها" (٥٨).

ويمكن ملاحظة ازدياد عدد الجمعيات الإسلامية التي منحت الصفة العامة من خلال قرارى رئيس الجمهورية الصابر فى ١٩٦٨، ١٩٦٩، ثم قرار رئيس مجلس الوزراء لعام ١٩٨٥. فقد بلغت ٢٠، ٣٠٪ من عدد الجمعيات الأهلية ذات الصفة العامة فى ١٩٦٨، ثم انخفضت هذه النسبة قليلاً فى ١٩٦٩ حيث بلغت ٢٦٪، لتعود مرة أخرى إلى الارتفاع فى عام ١٩٨٥ لتصل إلى ٥٨، ٧٠٪.

### (٣) الدور السياسى للجمعيات الأهلية

لعبت الجمعيات الأهلية ذات الطابع الدينى دوراً هاماً فى واقع الحركة الإسلامية فى مصر، فكثير من عناصر هذه الحركة على اختلاف التيارات التى تنتمى إليها كان لها وجود فى بعض هذه الجمعيات، والتى ربما تنبأت فى مقدماتها "الجمعية الشرعية"، وجمعية الشبان المسلمين، وجمعية "أنصار السنة" (٥٩).

كما يرتبط بالجمعيات الأهلية الإسلامية الدور الذى تلعبه المساجد الأهلية التابعة لها، ويلعب المسجد فى ظل الثقافة السائدة دوراً بارزاً فى عملية التنشئة الدينية والتعبئة، وبالتالي فقد كان للجمعيات الأهلية دور فى نشاط الحركة الإسلامية من خلال امتلاكها لعدد هائل من المساجد يفوق ما تملكه وزارة الأوقاف، ويزيد من هذا الدور إقبال العديد من عناصر الحركة الإسلامية على ارتياد المساجد الأهلية التابعة لهذه الجمعيات والتمركز فيها.

بالإضافة إلى أن معظم الدعاة البارزين فى ساحة الحركة الإسلامية يمارسون نشاطهم - الخطابة والدروس الدينية - من خلال مساجد الجمعيات الأهلية، وقد

انجذبت وراهم عناصر التيارات الإسلامية لتعطى هذه الجمعيات ثقلًا سياسيًا، وقد أتاحت عملية الافتقار إلى الدعاة التي تعاني منها الجمعيات الأهلية ووزارة الأوقاف أيضاً الفرصة لعناصر التيارات الإسلامية للتغلغل في هذه الجمعيات، والاشتراك في إدارتها فضلاً عن تولى أمر الدعوة والتوجيه بمساجدها.

وهناك عدد كبير من المساجد الأهلية التي تتولى إدارتها والخطابة فيها عناصر من تيار "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" و"السلفيين" كما أن بعض التيارات الإسلامية كالإخوان قد أصبح لها مساجدها الخاصة وجمعياتها الخاصة أيضاً.

وكانت بعض الجمعيات الإسلامية قد تم التحفظ عليها بقرارات سبتمبر ١٩٨١ التي أصدرها الرئيس السادات نظراً لقيامها بأنشطة سياسية تتناقض مع النور الذي قامت لأجله، وفي مقدمة تلك الجمعيات "الهداية الإسلامية" التي يرأسها الشيخ حافظ سلامة أحد هؤلاء الدعاة البارزين، والتي أقصى عنها ثم عاد إليها بحكم قضائي.

ولاشك أن الانتشار الجغرافي الواسع للمساجد التابعة للجمعيات الأهلية سواء على مستوى المحافظات أو في الأحياء الشعبية جعلها تقترب من القاعدة الجماهيرية، وتزيد من مساحة الدور الذي تلعبه في مجال التعبئة السياسية، ولعل هذا الدور هو الذي أدى إلى الصدام المتكرر مع السلطة<sup>(٦٠)\*</sup>.

#### (٤) نماذج للدور السياسي للجمعيات الإسلامية

إذا كانت مصر قد عرفت منذ عهود طويلة شكلاً واحداً من أشكال التنظيمات الدينية الشعبية والتي تمثلت بصورة رئيسية في الطرق الصوفية، فقد بدأت تعرف منذ أواخر القرن التاسع عشر ومع بداية احتكاكها المباشر بأوروبا أشكالاً أخرى من أشكال التنظيمات الدينية، تمثلت في الجمعيات الأهلية التي تقوم في الأساس على جهود أفراد أو جماعات بغرض تحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية. ومنذ ذلك الوقت بدأت تتنامى الجمعيات الأهلية الدينية التي استمدت أشكالها وهياكلها التنظيمية من الأشكال



## الحديث للجمعيات فى أوروبا .

وفى هذا الإطار نشأت الجمعيات الأهلية فى مصر، ووجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى مثل جمعية "مكارم الأخلاق الإسلامية"، وجمعية العروة الوثقى الإسلامية، وجمعية المواسة الإسلامية بفروعها فى الإسكندرية وطنطا والسويس.

ثم نما عدد هذه الجمعيات نمواً كبيراً فى العشرينيات حتى بلغ عشرين جمعية دينية كانت تتخذ مقرها الرئيسى فى القاهرة، ولها فروع فى الأقاليم وخاصة فى عواصم المحافظات، ومن هذه الجمعيات جمعية "التقوى"، وجمعية "الهداية الإسلامية"، وجمعية "إحياء السنة المحمدية"، وجمعية "المسلم العامل"، وجمعية "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، وجمعية "أنصار السنة"، وجمعية "الإخاء الإسلامى"، وجمعية "الحفاظة على القرآن الكريم"، وجمعية "الرابطة الإسلامية"، وجمعية "المساعى الخيرية". وكل من هذه الجمعيات لائحة تنظمها، وهدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط الخيرى، ولكن كان أبرز نشاط هذه الجمعيات هو ما تعلق "بالوعظ والإرشاد" من خلال إلقاء المحاضرات والوعظ الدينى فى اجتماعات دورية وإصدار المجلات التى تنشر تعاليم ومبادئ هذه الجمعيات.

وكان الدافع الرئيسى لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشئوها من خطر يتهدد "الإسلام" فى مواجهة عوامل المدنية والحضارة الأوروبية الوافدة، فجاء نشاطها مرتكزاً فى الأساس على بيان محاسن الإسلام ومساوئ الحضارة الأوروبية، فضلاً عن النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نمط التعليم الدينى التقليدى، والانتشار الهائل لوسائل الإعلام وأجهزة التثقيف الحديث، مما جعل الثقافة الدينية تتراجع عن مركز الصدارة فى نظر منشئى هذه الجمعيات<sup>(٦١)</sup>.

وإذك فقد حملت الجمعيات الدينية طابعاً سياسياً ضمنياً على الرغم من وجهتها الدينية والخيرية.. وهذه الخاصية أتاحت لها لعب دور هام على ساحة الحركة السياسية الإسلامية، ويمكن الوقوف عند هذا الدور من خلال استعراض نشاط بعض الجمعيات

الإسلامية التي تقدم نموذجاً لهذا الدور.

## (١) الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية

تعتبر "الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية" واحدة من أقدم الجمعيات الأهلية الدينية في مصر، أسسها الشيخ الأزهرى الإمام «محمد خطاب السبكي» عام ١٩١٢، وكان الغرض الأساسى منها الوعظ والإرشاد، وقد اهتمت الجمعية منذ وقت مبكر ببناء المساجد لممارسة دورها في مجال الدعوة الدينية فضلاً عن اتجاهاها بحكم طابعها الخيري إلى مجالات العمل الاجتماعي، والتي أخذت تتطور لتغطي أنشطة مختلفة وتتبنى العديد من مشروعات الرعاية الاجتماعية، وقد وضعت الجمعية لائحة داخلية تنظم شؤونها وإدارتها.

ومع صدور قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ المنظم للجمعيات الأهلية، تم شهر الجمعية الشرعية الرئيسية في الإدارة العامة للجمعيات والاتحادات فضلاً عن الجمعيات الفرعية لها والعامة في المحافظات والتي أصبح لها الحق في إنشاء فروع في القسم الإداري الخاص بها<sup>(٦٢)</sup>، وربما وجدت وزارة الشؤون الاجتماعية في إشهار هذه الفروع للجمعية الرئيسية والفروع التابعة للأخيرة ضماناً لمد إشرافها المباشر عليها. وإن كان هذا النمو المتزايد لأفرع الجمعية الشرعية قد أعطى لها فرصة كبيرة في توسيع مجالات عملها ووجودها على أكبر مساحة جغرافية على مستوى الجمهورية، وقد بلغ عدد أفرع الجمعية في بداية التسعينيات ٢٥٠ فرعاً مشهوراً في مختلف المحافظات، وهو ما يعطى مؤشراً على الثقل الذي تتمتع به، كما بلغ حجم عضويتها - وفق التعداد الذي ذكره أحد أعضاء مجلس إدارتها - ثمانية مليون عضو منهم حوالي ثلاثة آلاف عضو مؤسس، و٢ مليون عضو عامل، والباقي أعضاء بالمساهمة أو المشاركة سواء بالتبرع المادي أو العيني والأرجح أن هذا الرقم مبالغ فيه لأنه يخلط بين العضوية وإظهار الدعم والتأييد لأنشطة الجمعية<sup>(٦٣)</sup>.

أما فيما يتعلق بالتمويل، فيلاحظ أن الجمعية تعتمد على ثلاثة مصادر أساسية:

أولها، الاشتراكات الشهرية لأعضائها العاملين. وثانيها، التبرعات العامة والهبات التي ترد إليها من المتبرعين من الأعضاء. وأخيراً، الدعم الحكومي الذي تتلقاه الجمعية سنوياً من وزارة الشؤون الاجتماعية، وتشمل المعونات المادية إلى جانب المساعدات العينية والتسهيلات الخاصة بدعم الأنشطة المختلفة للجمعية، ولكن الملاحظ انخفاض قيمة المساعدات من الجهة الأخيرة قياساً بمصادر التمويل الأخرى الخاصة بالجمعية وهو ما يحقق لها في النهاية نوعاً من الاستقلال المالي الذي يتيح لها هامشاً أكبر من الحركة وتعدد النشاط واتساعه<sup>(٦٤)</sup>.

ويصعب بالطبع حصر مصادر التمويل التي تعتمد عليها الجمعية أو تحديد حجمها الإجمالي نظراً لتعدد هذه المصادر وعدم اقتصرها على المصادر المباشرة التي قد تأتي في صورة تبرعات مالية، وإنما تمتد لتشمل مصادر غير مباشرة تدخل في إطار الدعم العيني مثل بناء المساجد التابعة للجمعية، أو إهداء المصاحف، والمساعدات الأخرى التي تخدم المشاريع والأنشطة التي تقوم بها. ويضاف إلى ذلك صعوبة تحديد الجهة التي تشترك في التمويل لسببين: أولهما: أن القانون قد يحظر على الجمعية قبول تبرعات مالية من أية جهة أجنبية إلا بإذن من الجهات الرسمية. ولكن الأمر لا يسرى على المساعدات العينية. وثانيهما: إن هذه المساعدات ليس شرطاً أن تقدم باسم دولة أجنبية بل يمكن أن تقدم بشكل غير مباشر، ومن خلال وسطاء، يخفى مصدرها الأصلي.

## مظاهر نشاط الجمعية

تنوع أنشطة الجمعية بين مجالات الدعوة الدينية ومجالات الرعاية الاجتماعية<sup>(٦٥)</sup>. وقد تجسدت المجالات الأولى في النشاط المكثف الذي قامت به الجمعية الشرعية في بناء المساجد والقيام على خدمتها وإعدادها للمصلين، فضلاً عن جعلها مكاناً لتعليم الفقه وشؤون الدين. وألحق بها عدد من مدارس تحفيظ القرآن وتربية النشء حتى بلغ عدد المساجد التابعة للجمعية والتي تتولى الإشراف عليها

مباشرة ٦ آلاف مسجد فى المحافظات المختلفة. وإذا كان عدد الفروع المشهورة يبلغ حوالى ٢٥٠ فرعاً، فإن كل فرع يتبعه ما لا يقل عن ٦٠ مسجداً.

وتحرص الجمعية على توفير الدعاة والأئمة لخدمة المساجد التابعة لها وتغطية احتياجاتها، وقد أنشأت معهد "الإمامة للدراسات الإسلامية" فى ١٩٦٧، عندما كانت الجمعية تحت رئاسة الفريق عبد الرحمن محمد أمين. ويهتم معهد الدعاة بإعداد الدارسين من خريجي الجامعات أو طلابها أو أصحاب الشهادات المتوسطة لتولى شؤون الدعوة وتعليمهم علوم الفقه والحديث والتفسير، وتوجد عدة مراكز تابعة للجمعية لتوزيع الدعاة على مساجدها، ويلاحظ أنه فى العاصمة يتم التركيز على مناطق التركيز السكاني والأحياء الشعبية<sup>(٦٦)</sup>.

وتمتد أنشطة الجمعية الشرعية إلى المجال الخدمي والاجتماعي، ويتمثل ذلك فى إنشاءها للعديد من المستوصفات العلاجية، والمدارس، ودور الحضانه إلى جانب مراكز التدريب المهني والحرفي (مشاغل للفتيات وورش نجارة) وتتبنى الجمعية أكثر من مشروع يقع فى مجال الرعاية الاجتماعية مثل مشروع "الفتاة المسلمة"، والطفل المعوق، ومشروع "رعاية الأسرة المسلمة"، ويعتبر مشروع "الطفل اليتيم" من أهم المشاريع التى تقوم بها الجمعية حيث يغطى ١٧ محافظة، وتبلغ عدد فروع ومكاتبه ٣٥٨ فرعاً، وتمتد رعايته لتكفل ٦٩٨، ٧٨ طفلاً وطفلة على مستوى هذه المحافظات، كما يبلغ عدد الأطباء المشرفين على المشروع حوالى ٣٧٣٧ طبيباً موزعين على المحافظات التى يمتد إليها المشروع، ويعتبر المشروع نموذجاً هاماً لمشاريع الرعاية الاجتماعية التى تتبناها الجمعية<sup>(٦٧)</sup>.

هذه الأنشطة التى تقوم بها الجمعية سواء على صعيد الدعوة الدينية أو فى مجالات الرعاية الاجتماعية تثير ملاحظتين هامتين:

الأولى، هى الدور الذى تلعبه الجمعية الشرعية فى عملية التنشئة الدينية من خلال إشرافها المباشر على المساجد التابعة لها فضلاً عن الدعاة الذين يقومون عليها،

إلى جانب بعض الأنشطة الدينية والثقافية والتربوية التي تقوم بها، والتي تعكس في النهاية الخط الفكرى لها، وتعمل على غرس مجموعة من القيم والمفاهيم التي تتفق عليها. ويساعدها في ذلك اتساع المساحة الجغرافية التي تعمل عليها فضلاً عن تمتعها بقدر من الاستقلال المادى لمتابعة هذه الأنشطة وهو ما يجعلها تملك أداة هامة لتشكيل وعى نسبة عالية من المواطنين خاصة إذا ما أخذ في الاعتبار مناطق تركيز نشاط الجمعية والتي تقع في الغالب في الأحياء التي تتسم بالكثافة السكانية أو الأحياء الشعبية الفقيرة، ويزداد هذا الأمر دلالة في ضوء الحقائق التي تشير إلى ارتفاع نسبة الأمية في المجتمع المصرى.

والأخرى، تتعلق بالنشاط الخدمى والاجتماعى الذى تقوم به الجمعية الشرعية والذى يعمل بلا شك على ربط شرائح اجتماعية مختلفة بالجمعية وبتوجهاتها الفكرية، ويوجد شبكة من علاقات الولاء بين المستفيدين من هذه الخدمات وقيادات الجمعية، وكل ذلك يساهم في النهاية في ازدياد المناخ الدينى العام الذى تحرص عليه الجمعية.

## الدور السياسى للجمعية الشرعية

إذا كان ثمة دور تلعبه الجمعية الشرعية على المستوى الثقافى والاجتماعى - كما سبقت الإشارة - فتظل هناك إمكانية للحديث عن دور سياسى تلعبه الجمعية سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، وربما يرجع أحد الأسباب الرئيسية لذلك إلى الأساس الفكرى الذى تقوم عليه هذه النوعية من الجمعيات الأهلية ذات الطابع "الدينى" الذى يجعلها - بقصد أو بدون قصد - تدخل مجال العمل السياسى، كما يخلق مساحة واسعة للتداخل بين الدور الاجتماعى الذى تؤديه الجمعية وبين البعد السياسى له، وليس هذا عنصر التداخل الوحيد، فالأيديولوجية التى تقوم عليها الجمعية تخلق مساحة أخرى للتداخل بينها وبين أية حركة سياسية ذات طابع دينى لصعوبة وضع حدود فاصلة بين هذه الأيديولوجية وبين تلك التى تقوم عليها الحركات الأخيرة.

وفى حالة الجمعية الشرعية حدث مثل هذا التزاوج من ناحيتين: الأولى، هى لغة الخطاب الذى استخدمته الجمعية. والأخرى، تتعلق بالنشاط الاجتماعى والتربوى لها. فعلى مستوى الخطاب حرصت الجمعية من خلال بيان مشهور صدر فى الستينيات للشيخ أمين محمد خطاب خليفة الشيخ السبكي بعنوان "الإصلاح الدينى" أن تؤكد على (ضرورة أن تكون قوانين الدولة كلها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، وتنظيم المرحلة الأولى من التعليم بحيث تشمل مناهج لحفظ القرآن الكريم، وإلزام كل من يياشر عملاً فى الدولة بتأدية ما فرضه الله عليه خاصة - الصلاة والصيام، ووضع نظام لجباية الزكاة معن وجبت عليه وصرفها للمستحقين، القضاء على الدعارة السرية، ومصادرة الخمور والمكيفات والمخدرات وغيرها)<sup>(٦٨)</sup>.

ولا شك أن التأكيد على هذه المبادئ إنما يدخل مباشرة فى تنظيم شؤون الدولة القانونية والسياسية والاجتماعية، كما يتعرض أيضاً لمختلف مظاهر السلوك الاجتماعى والفردى. أى أن لغة الخطاب الذى استخدمته الجمعية الشرعية كان له طابع يتعلق بالدولة والمجتمع والفرد.

ويتأكد هذا المعنى من خلال ما أورده عبد اللطيف مشتهرى، أحد الأعضاء البارزين فى الجمعية فى كتابه هذه دعوتنا بأن: (الإسلام دين ودولة، قضاء وسياسة، مصحف وسلاح، معاش ومعاد)<sup>(٦٩)</sup>. وربما تشابهت هذه العبارة مع المقولة الشهيرة للشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ومرشدوها العام الأول عندما لخص أهداف الجماعة بقوله: (الإسلام عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف لا ينفك أى من هذين عن الآخرين...)<sup>(٧٠)</sup>.

وقد جاء هذا الكتاب رداً على ما أثير حول الخط الفكرى للجمعية الشرعية خاصة من قبل الدولة وحاول أن يؤكد على أصول دعوة الجمعية وخاصة فيما يتعلق بمسألة "الفرق الناجية ومبدأ الحاكمية، ومبدأ الالتزام بالسنة المطهرة"<sup>(٧١)</sup>، وربما أتى ذلك على غرار الكتاب الشهير الذى أصدره حسن الهضيبى المرشد العام الثانى لجماعة الإخوان المسلمين بعنوان "دعاة لا قضاة" والذى حاول فيه أن يوضح موقف

الجماعة من مفهوم "الحاكمية" وما يترتب عليه من الحكم على جاهلية المجتمع وتكفير الأفراد، وكان ذلك أيضاً رداً على الجدل الذي أثارته الكتابات المتشددة لسيد قطب في تفسيره لنفس المفهوم. وقد أدى هذا التشابه في المواقف إلى تقريب لغة الخطاب الخاص بالجمعية الشرعية من مثيلتها عند جماعة الإخوان المسلمين على وجه التحديد.

أما على المستوى الآخر والمتعلق بالنشاط الاجتماعي والتربوي للجمعية الشرعية، فقد تشابهت كثير من الأنشطة والمشروعات التي تتبناها مع الأنشطة الاجتماعية للإخوان المسلمين، بل لم يقتصر الأمر على هذا التشابه وإنما حدث تداخل فعلي مع الإخوان من خلال المشروعات الاجتماعية، ويعتبر مشروع رعاية "الطفل اليتيم" نموذجاً لذلك<sup>(٧٢)</sup>، بالإضافة إلى ذلك فقد استطاع الإخوان التغلغل داخل الجمعية الشرعية من خلال علاقاتهم المباشرة مع بعض قياداتها. ولعل هذه المؤشرات تؤكد صعوبة وضع حدود فاصلة بين الدور الاجتماعي والدور السياسي الذي تلعبه الجمعيات الأهلية ذات الطابع الديني. كما أن النص في لوائحها الداخلية على عدم العمل في السياسة لا يقف من الناحية العملية أمام عناصر التداخل الفكري والحركي لبعض أعضائها مع أعضاء جماعات أخرى بنية لها طابع سياسي.

ولم يقتصر الأمر في حال الجمعية الشرعية على التداخل الفكري والعمل مع أعضاء جماعة الإخوان المسلمين بل امتدت عناصر هذا التشابك والتداخل مع عناصر أخرى من الجماعات الإسلامية، ولعل أبرز مثال على ذلك تمثل في السيطرة شبه الكاملة للجماعة الإسلامية<sup>(٧٣)</sup> أبرز هذه الجماعات في الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات على فرع الجمعية الشرعية في أسبوط موطن تركزها الأساسي.

وقد أدت هذه العوامل إلى صدام مع السلطة، فعلى إثر الغلغل الواضح للإخوان المسلمين وازدياد نفوذهم داخل مجلس إدارة الجمعية الشرعية لجأت السلطة إلى حل المجلس في ٧ يونيو ١٩٩٠ وتعيين مجلس إدارة جديد من أعضاء جدد من داخل الجمعية<sup>(٧٣)</sup>.

ولم تكن هذه هي السابقة الأولى من نوعها وإنما ثارت أزمات مشابهة بين الجمعية الشرعية والدولة لأسباب مماثلة تتعلق بدورها السياسي، وقد سبق أن تعرضت للحل في عام ١٩٦٨ وتم تعيين الفريق عبد الرحمن أمين رئيساً للجمعية. وشهدت بداية الثمانينيات أزمة أخرى تتعلق بفرع الجمعية الشرعية في أسبوط، حيث شهد هذا الفرع وجوداً متزايداً لفصائل من "الجماعة الإسلامية" حيث استفادت هذه الجماعة من الأنشطة التي تقوم بها الجمعية للسيطرة على فرعها بأسبوط. وبدأ ذلك من خلال بيوت الطلبة التي كانت الجمعية تقوم بتأجيرها للطلاب، فضلاً عن استخدامها للمسجد التابع للجمعية في أسبوط لعقد لقاءاتها وندواتها<sup>(٧٤)</sup>، حتى انتهى الأمر بالسيطرة شبه الكاملة للجماعة الإسلامية على فرع الجمعية الشرعية بأسبوط، وهو ما أدى إلى وقوع الصدام بين أعضاء الجماعة وقوات الأمن حول مسجد الجمعية هناك في ديسمبر ١٩٨٩، ووضعه تحت إشراف وزارة الأوقاف، وحل مجلس إدارة الفرع، وتعيين مجلس جديد في ١٩٩٠.

### (ب) جمعية الشبان المسلمين

تكونت جمعية الشبان المسلمين عام ١٩٢٧ برئاسة عبد الحميد سعيد عضو الحزب الوطني وقتئذ، والشيخ عبد العزيز جاويش نائباً للرئيس، وأحمد تيمور باشا أميناً للصندوق، ومحب الدين الخطيب سكرتيراً عاماً والذي أشرف على مجلة الزهراء الشهرية، ومجلة "الفتح" الأسبوعية. ويلاحظ من تشكيل مجلس إدارتها أنها جمعت بين كل من الشخصيات الدينية والسياسية.

وتعد جمعية الشبان المسلمين واحدة من أهم الجمعيات الأهلية الدينية، وترجع هذه الأهمية ليس فقط إلى قدم الجمعية وإنما إلى الدور الذي لعبته والمواقف التي اتخذتها على الساحة السياسية والتي جعلتها تمثل مرحلة انتقال بين النمط التقليدي من الجمعيات الدينية التي اقتصر نشاطها على الميادين الخيرية والتربوية والثقافية، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسي.



وعلى الرغم من أن الجمعية حرصت منذ بدايات تكوينها على أن تنحصر لانتحتها الداخلية على حظر العمل أو التدخل في المجال السياسي والتأكيد على هدفها الرئيسي وهو نشر مبادئ الإسلام، إلا أنه سرعان ما لبثت الجمعية بمنطق دعوتها وفكرها واستجابة للمتغيرات السياسية التي شهنتها تلك الحقبة أن تحوّل إلى مجال العمل السياسي وتداخلت دعوتها الدينية مع العوامل السياسية. ويمكن التّداييل على الدور السياسي لجمعية الشبان المسلمين من خلال مستويين: الأول، خاص بموقفها من بعض القضايا السياسية المثارة في ذلك الوقت، والآخر، يتصل بعلاقتها بجماعة الإخوان المسلمين.

وبالنسبة للمستوى الأول، حاولت الجمعية منذ بدايات عملها أن تمد نشاطها إلى المجال العربي، فأسست أفرع لها في فلسطين وسوريا وبيفداد والبصرة وغيرها. وقد استلزم ذلك اتخاذ مواقف إزاء العديد من القضايا العربية. ومن ذلك أحداث حائط المبكى في فلسطين عام ١٩٢٩، والسياسة الفرنسية تجاه البربر في مراكش والجزائر والسياسة الاستعمارية الإيطالية في ليبيا، فضلاً عن موقفها إزاء النشاط التبشيري في مصر في تلك الفترة، كما كان الموقف من "اليهود" واعتداءاتهم على الأماكن المقدسة في فلسطين، فضلاً عن الهجوم على تركيا بعد إلفائها الخلافة الإسلامية من أهم القضايا المثارة في كتابات محب الدين الخطيب.

واستلزمّت مواقف جمعية الشبان المسلمين من القضايا العربية المختلفة اتخاذ مواقف من سياسات الدول العربية وحكوماتها وهي مواقف سياسية بالضرورة، وزاد من ذلك الأمر ما طالبت به الجمعية في المؤتمر الذي عقدته في أوائل الثلاثينيات من ضرورة العمل على استعادة الخلافة الإسلامية وطرح مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا شك أن هذين المطلبين يتجاوزان مفهوم العمل الخيري أو التربوي الذي قامت من أجله جمعية الشبان المسلمين ويدخل في صميم العمل السياسي.

أما المستوى الآخر، فيرتبط بعلاقة الجمعية بجماعة "الإخوان المسلمين" وفي ذلك يروي حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان ومرشدها العام الأول في مذكراته "الدعوة

والداعية" بأنه - عندما كان طالباً بدار العلوم - ساهم مع بعض من زملائه فى إنشاء جمعية الشبان المسلمين، وأن الشباب بالتحديد لعبوا الدور الأول فى تأسيس الجمعية. وكان هدفها الأول هو التحرك المنظم للدفاع عن الإسلام ومقاومة التيارات الغربية. وتم إصدار صحيفة "الفتح" التى رأس تحريرها الشيخ عبد الباقي سرور وأدارها محب الدين الخطيب. وهكذا كانت هذه الخطوات وراء تكوين جمعية الشبان المسلمين. كما يرويها حسن البنا الذى أشار إلى أنه بقى حتى بعد تخرجه من دار العلوم واشتغاله مدرساً بالإسماعيلية على صلة بمجموعة الشباب الذين تعاهد معهم على العمل من أجل الدعوة الإسلامية حتى تكونت جمعية "الشبان المسلمين" برئاسة عبد الحميد سعيد وأرسل له بطلب الانضمام إلى الجمعية.

ويعلق طارق البشرى على ذلك بقوله (أنه يظهر من ذلك أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الموجه لإنشاء جمعية الشبان، وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذى تولى صدارة العمل فيها)<sup>(٧٥)</sup>.

وقد ساهمت هذه العناصر المتشابكة فى توجيه الجمعية وتحويلها إلى مجال العمل السياسى، وإن كان وجود قيادات تنتمى إلى الجيل القديم قد حال دون النزول مباشرة إلى مجال العمل السياسى، كما أن وجود عدد من هذه القيادات من نوى الثقافة الحديثة ربما حال دون إغراق الجمعية فى الاتجاه السلفى الذى عرفت به جماعة الإخوان المسلمين فيما بعد. وهو ما أوجد المبرر لدى الشيخ حسن البنا وأصحابه لإنشاء جماعتهم المستقلة باسم الإخوان المسلمين، وإن ظل البنا على صلة بالجمعية حتى أن مجلة "الفتح" التى أشرف عليها محب الدين الخطيب سكرتير عام الجمعية كانت هي المنبر الطبيعى الذى توجه إليه حسن البنا فى كتاباته حتى بعد تأسيس جماعته الجديدة فى الاسماعيلية فى ١٩٢٨ ، إذ لم يكن لها فى القاهرة صحيفة تنطق باسمها أو دار تعقد فيها اللقاءات ، فكان مقر جمعية "الشبان المسلمين" ببوره هو مكان عقد الاجتماعات وإلقاء المحاضرات بالنسبة للبنا .

ومن هنا يخلص البشري إلى القول : ( بأن جمعية الشبان المسلمين رغم استمرار بقائها كانت مقدمة وتمهيدا لجماعة الإخوان المسلمين ) (٧٦) .

وهذه اللمحة التاريخية عن نشأة جمعية "الشبان المسلمين" تدل على عدم إمكانية الفصل بين ما هو اجتماعي أو خيري ، وبين ما هو سياسي في الجمعيات ذات الطابع الديني ، كما يصعب التفرقة في عضويتها بين الملتزمين بالشروط التي تحددها اللائحة الداخلية للجمعية والتي تشترط عدم النشاط السياسي ، وبين من يمارسون أنشطة سياسية من الناحية الفعلية. وعلى الأقل يكون لهم توجه سياسي، خاصة وأن الجمعية تقبل بثلاث أنواع من العضوية هي: «عامل، ومنتسب، وفخري» فالأول هو ما اشترك في تأسيس الجمعية منذ إنشائها وتقدم بطلب التحاق، وقبل مجلس الإدارة عضويته وله حق حضور الجمعية العمومية وحق الترشيح لمجلس الإدارة، أما المنتسب فهو من لا تتوافر فيه جميع شروط العضوية الكاملة ولكنه يتمتع بممارسة أنشطة الجمعية دون أن يكون له حق حضور الجمعية العمومية ولا حق الترشيح لمجلس الإدارة. وأخيراً هناك العضو الفخري وهو من يقدم خدمات كبرى للجمعية سواء كانت مادية أو أدبية وليس له حق حضور الجمعية العمومية والترشيح.

يصل حجم العضوية - وفقاً لإحصاء ١٩٨٦ - في جمعية الشبان المسلمين إلى ما يزيد عن ١٥.٦٣٦ عضواً (٧٧). أما عدد أفرع الجمعية فيصل إلى ١١٢ فرعاً موزعاً على مختلف محافظات الجمهورية وهذه الأفرع تقوم بكافة الأنشطة (الثقافي، والدينية، والاجتماعية، والرياضية).

أما التوزيع الجغرافي لهذه الأفرع فهو على النحو التالي:

جدول توزيع أفرع جمعية الشبان المسلمين علي مستوي الجمهورية (٧٨)

عدد الأفرع	المحافظة	عدد الأفرع	المحافظة
١	محافظة الجيزة	٣	محافظة القاهرة
٤	محافظة بني سويف	٥	محافظة القليوبية
١٠	محافظة المنيا	٦	محافظة الغربية
١	محافظة الفيوم	٥	محافظة الدقهلية
٥	محافظة أسيوط	٥	محافظة كفر الشيخ
١٣	محافظة سوهاج	٤	محافظة المنوفية
٨	محافظة قنا	١	محافظة الاسكندرية
٢	محافظة أسوان	١	محافظة البحيرة
٤	محافظة البحر الأحمر	٩	محافظة الشرقية
٣	محافظة مرسى مطروح	٢	محافظة دمياط
٢	محافظة الوادي الجديد	١	محافظة السويس
١	محافظة شمال سيناء	١	محافظة بورسعيد
١	محافظة جنوب سيناء	١	محافظة الاسماعيلية

ويلاحظ من التوزيع السابق ما يلي:

(١) إن محافظات الوجه القبلي تشهد أكبر عدد من أفرع هذه الجمعيات وخاصة سوهاج التي يوجد بها (١٣) فرعاً تليها المنيا (١٠)، وقنا (٨)، وأسيوط (٥) وبني سويف (٤)، لتشكل بذلك ما يزيد عن ثلث عدد أفرع الجمعية علي مستوي الجمهورية.

(٢) تجيء محافظة الشرقية علي قمة محافظات الوجه البحري فيوجد بها (٩) أفرع، تليها الغربية (٦)، الدقهلية (٥)، وبنتساي القليوبية وكفر الشيخ والمنوفية (٤)، والبحر الأحمر (٤) ومرسى مطروح والقاهرة (٣)، والوادي الجديد ودمياط (٢).

(٢) بينما جاءت أقل نسبة وجود للجمعية في محافظات: الاسكندرية، والبحيرة، والسويس، وبور سعيد، والإسماعيلية، والجيزة، والفيوم، وشمال سيناء، وجنوب سيناء.

وربما يؤثر هذا التوزيع الجغرافي لأفرع جمعية الشبان المسلمين ملاحظة هامة فيما يتعلق بتوزيعها في المحافظات التي تقع في صعيد مصر حيث تبلغ أعلى نسبة لها، إذ أن هذه المحافظات هي نفسها التي تشهد وجوداً مكثفاً لنشاط الجماعات الإسلامية بشكل عام. وربما استفادت هذه الجماعات من الأنشطة التي تقوم بها الجمعية سواء علي المستوي التربوي والثقافي (\*) أو الخدمي والاجتماعي والرياضي، ووجدت فيها تربة خصبة للعمل السياسي. خاصة وأن الجمعية تعمل علي ازدياد عوامل التنشئة الدينية بالذات عند الشباب، وهم نفس الفئة التي تسعى هذه الجماعات لاستقطابها سياسياً بعد ذلك

ويمكن الاستنتاج من ذلك أنه إذا كان ثمة دور سياسي تلعبه جمعية الشباب المسلمين فهو دور غير مباشر، إذ أن الجمعية تسعى لتجنب الصدام مع الدولة وذلك بتجنب الصيغة السياسية المباشرة لأنشطتها، فضلاً عن تجنب استخدامها كواجهة لنشاط بعض عناصر الجماعات الإسلامية كما حدث بالنسبة لجمعيات دينية أخرى. وربما استفادت جمعة الشبان المسلمين من تجربة الستينيات حيث تعرض مجلس إدارتها للحل عام ١٩٦٨ وتم تعيين رئيس له من قبل الدولة، وقد يكون هذا السبب وراء ميل الجمعية الي اتباع صيغة توازن دقيقة من خلال علاقتها بوزارة الشؤون الاجتماعية التي تتولي شؤون الإشراف والرقابة عليها، ولكن يبقى مما يقوي من وضع الجمعية إزاء الدولة هو قدرتها علي تحقيق قدر هام من الاستقلال المالي الذي يمكنها من التوسع في الأنشطة الخاصة بالشباب (\*).

### (ج) جمعية أنصار السنة المحمدية:

تأسست في القاهرة عام ١٩٢٦ على يد الشيخ محمد حامد الفقى عام (١٨٩١ - ١٩٥٩) وهو من خريجي الأزهر، ويرأسها الآن (١٩٩٤) الشيخ محمد علي عبد الرحيم.

ولخص الشيخ محمد الفقى أهداف جماعته فى كتابه «جماعه أنصار السنة المحمدية» والتي تبلورت حول عدد من النقاط منها، العودة إلى القرآن والسنة، ربط الدنيا بالدين، إقامة المجتمع المسلم، والحكم بما أنزل الله، وهى الأهداف التى صيغت منها اللائحة الداخلية للجمعية، مع إضافة بعض الأهداف الأخرى والمتعلقة بالتنشئة الدينية والثقافية والإجتماعية (٧٩).

ويتضح من أهداف الجمعية غلبة الطابع السلفى عليها فضلاً عن توجيهها للربط بين الدعوة الدينية وقضايا السياسة والحكم والمجتمع، وبدأ ذلك واضحاً فيما يتعلق بالمبدأ القائل بالدعوة إلى إقامة المجتمع المسلم والحكم بما أنزل الله، والذي يعتبر من أهم المبادئ ذات الدلالة السياسية بالنسبة لهذه الجمعية على وجه التحديد بحيث يتجاوز دورها الاهتمام بالقضايا الدينية والفقهية والتربوية ويؤكد ذلك ما قام به أحد قيادات الجمعية بتلخيص أهدافها فى عشر نقاط جاء فى إحداها بخلاف القضايا العقيدية ما نصه: «إن الإسلام دين وهولة وعبادة وحكم» (٨٠) وهو ما يحمل مضموناً صريحاً لتسييس أهداف الجمعية. وتعتمد فى تحقيق هذه الأهداف على تعدد أنشطتها ومجال عملها، بحيث تمتد لتشمل أنشطة دينية واجتماعية وخدمية فضلاً عن إصدارها لمجلتين شهريتين هما «التوحيد» و«الهدى النبوى»، وإن كانت الأخيرة قد توقفت عن الصدور، ويتيح لها هذه الأنشطة القيام بدور هام فى مجال التبعية لأهدافها خاصة وأن لها أفرع ممتدة فى مختلف المحافظات، ويتبعها عدد كبير من المساجد والمدارس الخاصة بتحفيظ القرآن.

وقد كان الجانب السياسى لنشاط جمعية أنصار السنة، إلى جانب علاقتها مع السعودية، سبباً فى اتخاذ قرار فى عهد الرئيس عبد الناصر بدمجها فى الجمعية الشرعية، إلا أنها أعيدت بقرار آخر فى عهد السادات بعد طلب من رئيس مجلس إدارتها لإعادة إشهارها كجمعية مستقلة عن الجمعية الشرعية.

## (٥) المساجد الأهلية:

### (١) الدور السياسي للمساجد الأهلية والأئمة:

شهدت الثمانينيات تزايداً في الدور السياسي الذي تلعبه المساجد الأهلية على ساحة الحركة الإسلامية، ورغم أن انتشار هذه الظاهرة برز منذ السبعينيات في ظل ضعف رقابة وسيطرة الدولة عليها إلا أنها استمرت وبشكل ملحوظ خلال عقد الثمانينيات بحيث أصبحت تشكل أحد التحديات أمام النظام في مواجهة المعارضة السياسية الإسلامية، إذ تجاوز دور هذه المساجد حدود العبادة وتحولت إلى ما يشبه المؤسسة الاجتماعية تلحق بها المراكز الطبية العلاجية، وفصول التدريس، ولها مصادر تمويلها الخاصة التي تأتي من أموال الزكاة والتبرعات، كما أصبح لها خطاب ديني خاص له طابع متشدد وأئمة مستقلون لعبوا دوراً سياسياً. وكما برزت أسماء لهؤلاء الأئمة في عهد السادات مثل الشيخ أحمد المحلاوي، الذي اعتقل في سبتمبر ١٩٨١ بسبب الخطب التي كان يلقيها في أحد الجوامع بالإسكندرية، والتي حملت مضموناً سياسياً متشدداً، فقد شهدت الثمانينيات نفس الدور لأئمة آخرين أمثال الشيخ حافظ سلامة(\*) الذي اتخذ نفس الخط المتشدد من خلال دوره كإمام في بعض المساجد خاصة مسجد «النور»، وقد اتبع خطأ متشدداً في مجال الدعوة للتطبيق الفوري للشريعة الإسلامية وأراد قيادة ما أسماه «بالمسيرة الخضراء» إلى مقر رئاسة الجمهورية، بالتنسيق مع الشيخ عمر عبد الرحمن مفتي «الجماعة الإسلامية» للمطالبة بتحقيق هذا المطلب في يونيو ١٩٨٥. وهو ما دعا الحكومة لإصدار مرسوم في يوليو من نفس العام لوضع بعض المساجد الأهلية تحت وصاية وزير الأوقاف وإخضاع خطبة الجمعة للرقابة، ورداً على هذا المرسوم الحكومي نادى حافظ سلامة بتنظيم مظاهرة تخرج من مسجد «النور» في ١٢ يوليو ١٩٨٥، وانتهى الأمر باعتقاله وإغلاق المسجد في ١٩ يوليو من نفس العام<sup>(٨١)</sup>.

وفي نفس الاتجاه برز دور الشيخ «طه السماوي» الذي شكل جماعة صغيرة ظهرت في نهاية السبعينيات على ساحة العمل السياسي الإسلامي، ومارس نشاطه في الثمانينات من خلال الدعوة في المساجد، كما اشترك مع الشيخ «حافظ سلامة» في

دعوته إلى المسيرة الداعية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والتي تم منعها من قبل الحكومة ، وفي العام التالي برز نشاط جماعة الشيخ السماوي في قضية الاعتداء علي نوادي الفيديو عام ١٩٨٦ والتي اعتبرها الشيخ رمزاً من رموز الكفر والفساد في البلاد وارتكز خطاب الديني علي بعض القيم الأخلاقية التي تدخل في إطار تغيير أنماط السلوك الاجتماعي السائد بالقوة .

وللشيخ السماوي كتاب يشرح فيه رؤيته للتغيير السياسي والاجتماعي ويدحض فيه فكرة وصياغة مشروع أو برنامج يتعلق بمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، لأنه مطلب - من وجهة نظره - هو من قبيل محاولة «الجاهلية» (إخراج دعاء الله بمطابقتها ببرنامج مفصل للحكم، وليس على المسلمين أن يشغلوا بالهم بهذا لأن المشكلات القائمة في المجتمع المصري «الجاهلي» هي مشكلات وليدة هذا المجتمع لأنه لا يحكم بشريعة الله) (٨٢).

والواقع أن الدور السياسي لبعض الأئمة من خلال نشاطهم في المساجد الأهلية أصبح من الظواهر المتكررة في الثمانينيات خاصة مع استمرار تزايد عدد هذه المساجد التي وصل تقدير عددها إلى ٧٠ ألف مسجد مقابل ٩ آلاف مسجد تابع لوزارة الأوقاف (٨٣).

وتستقطب هذه المساجد العديد من عناصر الحركة الإسلامية الأمر الذي زاد من عوامل تسييسها من ناحية ، وحولها إلى ساحة للمواجهة بين الجماعات الإسلامية وقوات الأمن بهدف السيطرة علي هذه المساجد من ناحية أخرى ، وشهد عقد الثمانينات ومطلع التسعينيات مواجهات متتالية حول هذه المساجد المنتشرة في بعض الأحياء الفقيرة مثل عين شمس (مسجد آدم) ، والمطرية وامبابة ، وضواحي الهرم ، وبولاق الدكرور ، والأزواية الحمراء ، وامتد الأمر إلى أحياء أخرى مثل «مسجد صلاح الدين» في المنيل (٨٤).

### (ب) سياسة ضم المساجد الأهلية:

لجأ النظام في مواجهة التزايد المستمر للنشاط السياسي للمساجد الأهلية إلى سياسة ضم هذه المساجد بشكل تدريجي ، وإخضاعها لرقابة وزارة الأوقاف عليها



(٨٥)، وتوفير الدعاة والأئمة المعيّنين من قبل الوزارة، كما سعي في نفس الاتجاه للدعوة لنظام "الكتاتيب" خاصة في القري ومراكز تحفيظ القرآن (٨٦)، في محاولة لسحب البساط من تحت أقدام الجماعات الإسلامية التي تسيطر على أغلب هذه المساجد لتجنيد أنصار لها واستقطاب مؤيديها، وسعيًا لتوجيه الخطاب الديني الذي خرج عن نطاق سيطرة الدولة في هذه المساجد.

ورغم ذلك فقد ظلت هذه السياسة محدودة لنفس العوامل والعراقيل التي واجهتها منذ السبعينيات بسبب حاجتها إلى التمويل، إلى جانب العجز المستمر في توفير الأئمة والدعاة من خريجي الأزهر مما يقف حائلاً لكون قدرة الدولة على استيعاب هذا العدد الضخم من المساجد الأهلية التي تتمتع بدعم وتمويل مستقل من خلال التبرعات وأموال الزكاة.

### ثالثاً: الحركة الطلابية:

شهدت الثمانينيات تنامياً ملحوظاً للتيار الإسلامي داخل الحركة الطلابية بالجامعات، وبدا ذلك من خلال سيطرة ممثلي هذا التيار على مجالس اتحادات الطلبة عبر سنوات متتالية، ويقدر ما سجل هذا المؤشر نجاحاً نسبياً للتيار الإسلامي في الجامعات، بقدر ما أظهر تراجعاً نسبياً للتيارات الأخرى التي لعبت دوراً هاماً في تطور الحركة الطلابية في مراحل وفترات سابقة.

ويشكل الطلبة عنصراً هاماً من عناصر الحركة السياسية في المجتمع حيث ينتمون إلى أكثر الفئات العمرية تأثراً بعوامل التغيير التي يمر بها في مراحل تطوره، فضلاً عن تمتعهم بدرجة من الوعي بسبب التعليم قد لا تتوافر عند الأغلبية من المواطنين، إلى جانب امتلاكهم لقدرة عالية على التنظيم بسبب تركّزهم بأعداد كبيرة في أماكن محدودة مما يسهل حركتهم الجماعية.

هذه العوامل تجعل من الطلبة - خاصة في النظم التي تعرف قدراً من التقييد السياسي على حرية التعبير والتنظم - إحدى القوى الاجتماعية الهامة للضغط

السياسي، والتي تعبر عن نفسها خارج نطاق القنوات المؤسسية. وفي المقابل، أدت نفس العوامل بالعديد من التيارات والتنظيمات السياسية للسعي لاجتذاب هذا القطاع الحيوي من المجتمع، وهو ما أضفى درجة عالية من التسييس علي الحركة الطلابية، وريطها بمسار ومجريات الصراع السياسي في المجتمع.

وفي هذا السياق فإن التعرض لظاهرة صعود التيار الإسلامي وسيطرته على الحركة الطلابية في الثمانينيات لا يمكن أن يتم بمعزل عن التطور السياسي لمجمل هذه الحركة من ناحية، والتغيرات السياسية والاجتماعية المتلاحقة التي شهدتها العقود السابقة.

## (١) التطور السياسي للحركة الطلابية:

مارست الحركة الطلابية في مصر نشاطاً سياسياً ملحوظاً منذ الثلاثينيات والأربعينيات وقت صعود الحركة الوطنية، وساعد على ذلك أن الساحة السياسية في ذلك الوقت كانت تموج بالعديد من التيارات والحركات السياسية الجديدة، التي كانت تسعى لتدعيم مواقعها وبناء قواعدها الاجتماعية والسياسية. وكانت القوة الطلابية إحدى الركائز الهامة التي سعت إلى اجتذابها.

وساعدت هذه العوامل علي تسييس النشاط الطلابي، وتمثل ذلك عملياً في مظاهرات الطلبة في الثلاثينيات (٢٥ / ١٩٣٦)، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٧ حيث شهدت هذه الأعوام صعوداً للحركة الطلابية كقوة جديدة تتمتع باستقلالية نسبية عن القوي الحزبية الموجودة في ذلك الوقت

وكان الاضطراب الذي ساد الحياة الدستورية في مصر في النصف الأول من الثلاثينيات<sup>(x)</sup>، وعجز النظام وقتئذ عن التوصل إلى تحقيق الاستقلال التام عاملاً هاماً على التمرد الذي اجتاحت صفوف الطلاب، وأدى إلى خروجهم في مظاهرات للمناداة بمطالب البلاد في الاستقلال. وكانت النتيجة المباشرة لهذه الانتفاضة هي تكوين جبهة وطنية موحدة تضم الأحزاب السياسية لتبني هذه المطالب، الأمر الذي

ساعد على دفع القصر لإصدار مرسوم ملكي في ١٢ ديسمبر ١٩٣٥ يقضى بإعادة دستور ١٩٢٣. واستمرت الحركة الطلابية في قيادة عمليات التمرد والإضراب ضد الاحتلال في نفس العام، الأمر الذي مهد في سياق الحركة الوطنية لتوقيع معاهدة ١٩٣٦ (٨٧).

لقد سجلت هذه العوامل بداية ظهور الحركة الطلابية كقوة متميزة في الحياة السياسية المصرية، في الوقت الذي أخذت تتجانبها فيه العديد من التيارات السياسية. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية اشتدت مطالب الاستقلال بعد انتصار الحلفاء، وكان للحركة الطلابية دور بارز فيها، بلغ ذروته في مظاهرات (٤٦ / ١٩٤٧)، حيث اجتاحت المظاهرات العديد من الجامعات، كما ساهم الطلبة في إنشاء "اللجان الوطنية للمطالبة بحق البلاد في الاستقلال".

وإذا كانت مظاهرات الطلبة في (٢٥ / ١٩٣٦) قد مثلت نقطة هامة في مسار الحركة الطلابية علي صعيد العمل السياسي، فإنها أرخت أيضاً لبداية انضمام الطلبة وبأعداد كبيرة إلي التنظيمات السياسية الناشئة خارج نطاق الأحزاب السياسية التقليدية وعلي رأس هذه التنظيمات حركة "مصر الفتاة" و "الإخوان المسلمون".

وكانت "مصر الفتاة" أول تنظيم سياسي يقيمه ويتزعمه طلاب وخريجون شباب، حيث شكل الطلاب ما يقرب من نصف أعضاء هذه الحركة، ولعب طلاب حركة "مصر الفتاة" دوراً رئيسياً في انتفاضة ٢٥ - ١٩٣٦ (٨٨). ومن ناحية أخرى، وبالرغم من صغر حجم التنظيم الطلابي لحركة مصر الفتاة في إطار الحركة الطلابية ككل إلا أن وزنها النسبي كان يفوق قوتها العديدة والتنظيمية.

وبالمثل اهتم الإخوان المسلمون وبشكل مبكر بإجتذاب الطلاب بين صفوف جماعتهم، حيث تم تنظيمهم في أسر داخل الجامعة وكان معظم الطلاب المنتمين للجماعة أعضاء في فرق «الجوالة» التابعة لها (٨٩). وتزايد نشاط الإخوان في الحركة الطلابية بعد الحرب العالمية الثانية، حتى اعتبر الإخوان من القوى الرئيسية فيها (٩٠)، وقدر عدد أعضاء فرق الجوالة المكونة أساساً من الطلاب، بين عشرين ألفاً وخمسين ألفاً (٩١)، ووضح تأثير الإخوان المسلمين على الطلاب في هذه الفترة، من اكتساحهم

انتخابات طلاب جامعة القاهرة فى نوفمبر ١٩٥١ (٩٢).

وفى المقابل، سعت أيضاً قوى اليسار ممثلة فى الحركة الشيوعية الناشئة إلى اجتذاب الحركة الطلابية، وشهدت أعوام ٤٥-١٩٤٦ درجة عالية من نشاط هذه القوى بين الطلاب. إلا أنه كان لتعدد الانقسامات داخل الحركة اليسارية، فضلاً عن موقفها من حرب فلسطين فى ١٩٤٨، أثر فى انحسار نفوذها داخل الحركة الطلابية مقابل تصاعد نفوذ التيارات السابقة (٩٣).

## (٢) الحركة الطلابية بعد ١٩٥٢

وإذا كان المناخ السياسى والاجتماعى الذى ساد مصر فى الحقبة الليبرالية الأولى السابقة على قيام نظام يوليو ١٩٥٢ قد ساعد على إبراز ونمو الحركة الطلابية وصبغها بطابع سياسى واضح عليها، فإن تغيير طبيعة النظام السياسى مع العهد الجديد، والذى اتسم بطابع سلطوى، بما يعنيه من اشتداد قبضته على القوى السياسية والاجتماعية، التى زخر بها المجتمع، قاد الحركة الطلابية إلى مسار آخر.

فقد لجأ نظام ١٩٥٢ إلى اتخاذ مختلف الإجراءات للسيطرة على الجامعات سياسياً وتعليمياً وإدارياً. وتمثل ذلك فى نقل المسئولية عن الجامعات والمعاهد العليا عام ١٩٦١ من وزارة التعليم الى الوزارة الجديدة للتعليم العالى. وإنشاء المجلس الأعلى للجامعات التابع لها والذى كان الفرض منه دمج الجامعات فى النظام الحكومى، رغم إبقائها من الناحية الفنية كمؤسسات مستقلة.

وأدت هذه الإجراءات إلى إحكام الرقابة السياسية غير المباشرة على النشاط الطلابى من خلال إدارة الجامعة، وفى المقابل حاول النظام الجديد توجيه النشاط السياسى للطلبة من خلال التنظيمات السياسية الجديدة التى أقامها بدءاً من «مكتب الطلبة فى هيئة التحرير عام ١٩٥٢، وانتهاء بمنظمة «الشباب الاشتراكى»، فى ١٩٦٥ (٩٤)، و«طلبة الاشتراكيين» (التنظيم الطليعى) منذ ١٩٦٨، كما تم إنشاء تنظيمات سياسية أخرى تحت إشراف الأجهزة الحكومية للإشراف على الرياضة

والأنشطة الترفيهية للشباب والطلبة، وكان على رأس هذه الأجهزة «المجلس الأعلى لرعاية الشباب»، و«وزارة الشباب» اللذين انشأا عام ١٩٥٤ و ١٩٦٦ على التوالي.

وإلى جانب ذلك، لجأ النظام في هذه الفترة إلى الحد من الاستقلال التنظيمي لاتحاد الطلبة، من أجل ضمان ولائه، من خلال اللائحة المنظمة له والتي تم تعديلها مرات عديدة. فقد قضت اللائحة الصادرة عام ١٩٥٨-١٩٥٩، على أن يهتم الاتحاد فقط بالمسائل الاجتماعية المتعلقة برعاية الطلبة، بينما حظر النشاط السياسي والديني، كما فتح باب العضوية أمام الأساتذة إلى جانب الطلبة، مع قصر سلطة إصدار القرارات على الأساتذة.

ولكن المعارضة الطلابية لنصوص اللائحة أدت إلى تعديلها في ١٩٦٣ حيث اقتصرت العضوية على الطلبة مرة أخرى ولكن مع استمرار عدد من هيئة التدريس في ممارسة دور الإشراف «كمستشارين» للجان الاتحاد.

ومع الأزمة التي لحقت بالنظام في عام ١٩٦٧، بدأت عوامل التذمر والسخط تجتاح الأوساط الطلابية لتخرج هذه القوة عن صمتها السياسي الذي أجبرت عليه منذ الخمسينيات. وكانت عودة النشاط الطلابي في هذه الفترة جزءاً لا يتجزأ من الضغوط العامة التي تعرض لها النظام من أجل التغيير. وشهد عام ١٩٦٨ أول مظاهرات طلابية منذ أزمة مارس ١٩٥٤، بدأت في فبراير واشتعلت مرة أخرى في نوفمبر من نفس العام. وتجاوزت حركة الطلبة المطالب الخاصة ببعض القضايا التعليمية التي بدأت بها، إلى المطالب السياسية العامة ومهدت بذلك لعودة النشاط السياسي للطلبة كما فتحت الباب لظهور التيارات السياسية المختلفة داخل صفوف الطلاب من جديد (٩٥).

وأدت هذه الاضطرابات التي اجتاحت الجامعات المصرية، والتمرد الذي عبرت عنه الحركة الطلابية إلى لجوء النظام مرة أخرى إلى تعديل اللائحة بشكل يتوافق نسبياً مع مطالب الطلبة سعياً لامتصاص الغضب الذي عبّروا عنه في ١٩٦٨. إلا أن الأمر لم يدم طويلاً حيث تم تعديل اللائحة مرة أخرى بموجب قرار جمهوري في عام ١٩٦٩ (\*). وقد عمل التعديل على ضمان بقاء الاتحاد «خاضعاً للهيكل الحكومية حيث نصت المادة (٥) منه على أن يعمل الاتحاد العام لطلبة الجمهورية على توثيق العلاقة بين الاتحادات

الطلابية والتنظيم السياسي لصالح الوطن»، وعلى توثيق العلاقة بين الاتحادات الطلابية والأجهزة التنفيذية التي تعمل في مجال الشباب. كما نصت اللائحة على توجيه أنشطة الاتحاد وذلك من خلال المادة (٤) التي تحدد الأوجه المختلفة للنشاط الطلابي في ١٧ بنداً خصصت أربعة منها لتحديد طبيعة النشاط السياسي للاتحاد، بينما أنصرفت بقيتها لتحديد طبيعة الأنشطة الاجتماعية الخاصة برعاية الطلبة<sup>(٩٦)</sup>.

وكان التناقض في اللائحة يرجع إلي تركيزها الكامل تقريباً على الطبيعة السياسية «للاتحاد» على المستوى القومي، بينما تقصر نشاط قواعده تقريباً على أوجه النشاط الاجتماعي.

ورغم محاولات التقييد والسيطرة التي شهدتها فترة الخمسينيات والستينيات على الحركة الطلابية، إلا أنها لم تكن كافية للقضاء على القوى والتيارات السياسية الكامنة في هذه الحركة، وكان من الطبيعي مع تطور الوضع السياسي في ١٩٧٠، وحل التنظيم الطليعي في ١٩٧١، أن تعود هذه التيارات الكامنة إلى السطح مرة أخرى لتمارس دوراً سياسياً.

وقد شهدت الجامعات اضطرابات جديدة في بداية السبعينيات مع الاستعداد لانتخابات الاتحاد العام (١٩٧٢-٧١)، وارتفاع الأصوات مطالبة بإلغاء الحرس الجامعي، وقد حاولت الحكومة - دون نجاح - إعادة منظمة الشباب، مما اضطرها إلى تحقيق المطلب الخاص بإلغاء الحرس وهو الأمر الذي وفر قدراً من الحرية ساعد على إفساح المجال أمام الحركة الطلابية للظهور بشكل أقوى من الفترة السابقة، وتجسد ذلك في مظاهرات الطلبة ١٩٧١-١٩٧٢<sup>(\*)</sup>.

ورغم تركيز المطالب في هذه المظاهرات حول قضية إنهاء الاحتلال الإسرائيلي، إلا أنها تجاوزتها للتعرض للمسائل السياسية والاجتماعية الداخلية، فضلاً عن توجيهها انتقادات حادة لممارسات النخبة الحاكمة. وقد تأثرت هذه المطالب إلى حد كبير بالتوجهات السياسية لقيادة الحركة الطلابية في ذلك الوقت والتي سيطر عليها اليسار<sup>(٩٧)</sup>.

وأهم ما ميز الحركة الطلابية في ٧١-١٩٧٢ وقت وقوع هذه الاضطرابات كان هو بداية بروز الاستقطاب السياسي بداخلها وظهور الاختلافات بين صفوفها، وقد امتدت هذه الاختلافات بين الطلبة من نوى الاتجاهات المختلفة - من يسارية، وناصرية، وإسلامية (حيث بدأت الأخيرة في الصعود منذ بداية السبعينيات) إلى الانقسام الداخلي داخل الاتجاه الأول - أي اليسارى - الذى قاد هذه الحركة بسبب الاختلافات المتكررة بين عناصره القيادية.

## (٢) صعود التيار الإسلامى

بدأ التيار الإسلامى فى الظهور فى الجامعات المصرية فى خضم الاضطرابات التى وقعت فى ١٩٧٢-١٩٧٣ التى كان يتزعمها اليسار. وقد عمل النظام فى البداية على دفع الاتجاه الأول لدى عودته فى السبعينيات لمواجهة سيطرة الاتجاه الثانى على الحركة الطلابية، ولعب محمد عثمان اسماعيل أمين التنظيم بالاتحاد الاشتراكى العربى ومحافظ أسبوط فيما بعد دوراً هاماً فى تحفيز أسلوب استخدام الجامعات الإسلامية لمواجهة اليسار فى الجامعة فى ذلك الوقت<sup>(٩٨)</sup>.

وبدأ التيار الإسلامى يتبلور حول جماعة «شباب الإسلام» التى أنشئت فى كلية الهندسة بجامعة القاهرة مع بداية العام الدراسى ٧٢-١٩٧٣<sup>(٩٩)</sup>.

وإذا كان النظام - لنوعى الصراع السياسى الذى ساد فى أوائل السبعينيات - قد أعطى دفعة أساسية أو أفسح المجال أمام حرية عمل هذا التيار فى الجامعة بهدف تحجيم نشاط اليسار داخل الحركة الطلابية الذى كانت له السيطرة عليها مع مطلع السبعينيات، إلا أن ذلك لايعني انه قام بخلق قواعده، فجنور هذا التيار داخل الأوساط الطلابية قديمة ترجع إلى ما قبل قيام نظام ١٩٥٢، حتى وإن اختلفت الفصائل المعبرة عنه، وإذا كان العهد الذى تلا تلك الحقبة قد شهد انحساراً وقتياً لهذا التيار ضمن تيارات أخرى، فإن ذلك يرجع بشكل أساسى إلى السياسة التى اتبعها النظام وقتئذ، والتى أدت إلى تحقيق درجة عالية من السيطرة على الحركة الطلابية. ومنذ ذلك

التاريخ أخذ أصحاب التيار الإسلامى فى تقوية مراكزهم وتدعيمها داخل الجامعة تدريجياً، حتى أصبحوا فى منتصف السبعينيات فى مقدمة التيارات الرئيسية الفاعلة داخل الحركة الطلابية، وبدأت معارضتهم الكامنة للنظام تظهر بشكل واضح بعد فترة المهادنة الأولى، ومع انتهاء عقد السبعينيات أصبح التيار الإسلامى هو القوة المسيطرة على الحركة الطلابية بلا منافسة حقيقية. وظهر ذلك واضحاً فى انتخابات اتحاد الطلاب التى أجريت فى العام الدراسى ١٩٧٨-١٩٧٩ (١٠٠). حيث سيطر أصحاب هذا التيار تماماً على الاتحاد، مما اعطاهم فرصة أكبر لزيادة هيمنتهم على توجيه الحركة الطلابية ككل.

وأدى ذلك الوضع إلى اشتداد المعارضة الطلابية فى الجامعات لسياسات النظام وتوجهاته، حيث قامت هذه المعارضة بشكل أساسى على أرضية أيديولوجية واضحة(\*).

وفى المقابل لجأ النظام إلى عدة إجراءات لتحجيم نشاط هذا التيار اتخذت شكل تغيير اللائحة الطلابية فى ١٩٧٩ لتحجيم أثر سيطرة الإسلاميين على اتحاد الطلاب، وإعادة الحرس الجامعى، وفصل بعض الطلبة من الجامعة نهائياً (١٠١)، وبجانب هذه الإجراءات بذلت بعض المحاولات لاحتواء نفس التيار من خلال الاعتماد على أساتذة الجامعات (١٠٢)، وعلماء الدين (١٠٣)، والقيادات البارزة من الإخوان المسلمين (١٠٤).

وفى أعقاب اغتيال السادات خضعت الجامعات المصرية لقيود شديدة أدت إلى تراجع نسبى فى نشاط الإسلاميين أظهرته انتخابات الاتحاد العام ١٩٨٢-١٩٨٣، ولكن الأمر لم يدم طويلاً فمع منتصف الثمانينيات عادت الجماعات الإسلامية بشكل مكثف مرة أخرى فى مختلف الجامعات، وشهدت انتخابات ١٩٨٤-١٩٨٥ جواً متوتراً وبدأت المطالبة بتغيير اللائحة الطلابية والعودة لللائحة ١٩٧٦، وإلغاء الحرس الجامعى.

وبشكل عام، ورغم ظهور تيارات سياسية أخرى داخل صفوف الحركة الطلابية، إلا أن الغلبة طوال الثمانينيات كانت للتيار الإسلامى، وهو ما أدى إلى بروز العنف فى الأوساط الطلابية، فقد أعطى هذا التيار من خلال وجوده بالجامعات المختلفة أولوية للمسائل السلوكية، بمعنى محاولة تغيير سلوك الأفراد بالقوة وفقاً للرؤى والقيم الحاكمة



لأصحاب التيار الإسلامي، ومن ذلك التدخل بشكل غيف للفصل بين الجنسيين في قاعات المحاضرات، ورفض الاجتماعات والحفلات التي يقيمها الطلاب، وتمزيق الملصقات المعارضة لهم<sup>(\*)</sup>، وغيرها من الممارسات التي جعلت من الحركة الطلابية في السياسة مصدرًا للتوتر والعنف وليس للتأثير الإيجابي على الحياة السياسية.

ومنذ أواخر الثمانينيات أخذت تتبلور ثلاث قوى يتنافس كل منها على الفوز بأكبر عدد من مقاعد الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية، وهي: التيار الإسلامي، وهذه القوة تضم أكثر من فصيل أهمها من حيث الوجود البارز (الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية والسلفيون) واليسار (الناصريون والاشتراكيون). وأهم ما يمكن ملاحظته بشأنه هو الضعف النسبي لهذا الاتجاه في الجامعات خاصة في السنوات الأخيرة، ويعزز من ذلك عدم فوزه بإتحادات الطلاب، حتى في الكليات التي كانت لسنوات معقلًا له. وأخيراً قائمة «طلاب النشاط» أو طلاب الحزب الوطني. وتلقى هذه القوائم مساندة كبيرة من جانب إدارة بعض الكليات سواء في الانتخابات أو في ممارسة النشاط الطلابي. ويبدو أن البداية القوية لظهور القوائم كانت في عام ١٩٨٧ من خلال إعداد الحزب الوطني لمعسكرات التصنيف المجانية للطلاب، وكذلك المعسكرات التي تخللت العام الدراسي ١٩٨٧-١٩٨٨ ويصنف خاصة خلال عطلة نصف العام واشترك فيها بعض أعضاء هيئة التدريس، ويمكن القول بأن هذه المعسكرات اتسمت بحضور جمع من الطلاب لا بأس به في إطار التعبئة التي أشرفت عليها أمانة الحزب الوطني، وحاضر فيها عدد كبير من الوزراء وكبار المسؤولين.

وإذا كانت فترات الانتخابات الطلابية تشهد عادة ذروة جهود كل من تلك القوى للتأثير على الطلاب وجذب أصواتهم، فإن القوى الإسلامية دأبت على تصوير تأييدها بأنه «واجب ديني» قبل كل شيء... أنه صوت رسولنا الكريم ينادي من مثواه الأخير... وكأن لسان حالة يقول فرطتم في الأمانة وتركتم الجماعة واتبعتم شهواتكم وتركتم أمر دينكم...، وكذلك التركيز على أن مخرج الأمة من أزمتها في فلسطين والحق بالأمم المتقدمة لا يكون إلا عن طريق التمسك بكتاب الله بعد الحالة المستضعفة التي وصلنا إليها بين الأمم. وتدعو المنشورات الطلاب إلى انتخاب الجماعة الإسلامية التي لا تسعى

إلا لأهداف سامية، باعتبار أن «الله غايتنا، دعوة ريبانية عالمية». أما «طلاب النشاط»، فإن الجانب الأكبر من بياناتهم وجهودهم وقت الانتخابات يتجه عادة إلى الهجوم على الجماعة الإسلامية واتهامها بالتطرف والجنون والعمالة وأنها تتجاهل مصالح الطلاب، بل وكثيراً ما يلقي هؤلاء باللوم على أجهزة الدولة لسماحتها لهؤلاء الطلاب بممارسة أنشطتهم.

## (٤) مواجهة النشاط الإسلامي في الجامعات

اتبع النظام السياسى فى مواجهة تزايد نفوذ القوى الإسلامية فى داخل الجامعات أكثر من سياسة لتحجيم هذه القوى، تعتبر - فى واقع الأمر - امتداداً لسياسته فى مواجهة نشاط القوى المعارضة داخل الجامعات بوجه عام، وإن بدأت - منذ أواخر الثمانينيات - تأخذ منحى خاصاً يرتبط بطبيعة تحدى القوى الإسلامية أساساً.

وفى مقدمة القضايا "التقليدية" التى كانت محلاً للصراع السياسى داخل الجامعة منذ أوائل الثمانينيات قضية تغيير اللائحة الطلابية، أى اللائحة التنفيذية لقانون تنظيم الجامعات عام ١٩٧٦ والتى تم تعديلها فى ١٩٧٩، وذلك فى جانبها الخاص بالنشطة الطلابية. فقد اتسمت لائحة ١٩٧٦ - فيما يتعلق بهذا الجانب الأخير - بمزايا كثيرة، تتبع فرصاً واسعة أمام النشاط الطلابى بشكل مستقل، وبأن تدخل من جانب الأساتذة أو إدارات الجامعات. ويعزو الطلاب جانباً هاماً من مزايا تلك اللائحة - مقارنة بالتعديلات التى أدخلت بعد ذلك فى ١٩٧٩ - إلى أن لائحة ١٩٧٦ شارك فى وضع أحكامها الطلاب أنفسهم من خلال مؤتمر عام لاتحادات طلاب الجامعات المصرية، كما أنها كانت تتبع لهم الفرصة أمام تمثيل أكثر ديمقراطية. حيث نصت على أن يتم انتخاب رئيس اتحاد طلاب الجامعة من جانب مجالس اتحادات الطلاب بالكلية، كما أنها كانت تتبع فرصة لممارسة النشاط السياسى من خلال "اللجنة العليا للنشاط الثقافى والسياسى" على مستوى الجامعة، كما كانت تسمح بتنسيق أوسع بين اتحادات طلاب الجامعات المصرية من خلال (اتحاد طلاب

الجمهورية) مما يضفي على النشاط الطلابي المقدرة على التعبير عن مصالح الطلبة ككل على مستوى الجمهورية.

وفي المقابل تعرضت اللائحة بعد التعديلات التي أدخلت عليها في ١٩٧٩ إلى الانتقاد من الطلاب الذين لم يشاركوا في مناقشة هذه التعديلات<sup>(١٠٥)</sup> وإن لقيت تأييد بعض أعضاء هيئة التدريس في الجامعات. وكان الهدف من هذه التعديلات نزع النشاط السياسي في الجامعات حيث جاءت المادة ٣١٩ الخاصة بأهداف الاتحادات الطلابية وأنشطتها دون أن يكون من بين هذه الأنشطة أية إشارة إلى اللجنة الخاصة بالنشاط الثقافي والسياسي، وأكدت ذلك المادة ٣٢٢ "لا يجوز إقامة تنظيمات أو تشكيلات على أساس فئوي أو سياسي أو عقائدي بالجامعات أو وحداتها، كما لا يجوز تنظيم نشاط لمجالس الاتحادات أو لجانها أو باسمها على أساس فئوي أو سياسي أو عقائدي". والملاحظة الهامة التي تؤخذ على اللائحة بعد تعديلات ١٩٧٩ هي أنها وضعت النشاط الطلابي بأكمله تحت إشراف هيئات التدريس بالجامعات وهو ما نصت عليه المادة (٣٢٦): "تشكل كل لجنة من لجان الاتحاد الخمس سنوياً بريادة رائد من أعضاء هيئة التدريس يصدر بتعيينه قرار من عميد الكلية أو المعهد، وأيضاً المادة ٣٢٨ التي تنص على أن: "يشكل مجلس اتحاد طلاب الكلية أو المعهد سنوياً بريادة عميد الكلية أو المعهد أو من ينيبه في ذلك من أعضاء هيئة التدريس وعضوية: رواد لجان مجلس الاتحاد من أعضاء هيئة التدريس وأمناء مساعدي لجان مجلس الاتحاد من الطلاب".

كما أدت التعديلات التي أدخلت على اللائحة إلى زيادة القيود التي فرضتها على قرارات مجلس الاتحاد وإتاحة الفرصة للتدخل بصورة سافرة لأعضاء هيئات التدريس المشرقيين على أنشطة الاتحاد\* فضلاً عن إلغاء اتحاد طلاب الجامعات على مستوى الجمهورية والذي قننته المادة ٣٣١ التي تنص على أن: "يصدر رئيس المجلس الأعلى للجامعات، القرارات اللازمة لتنظيم الأنشطة الرياضية والفنية والأدبية وأنشطة الجواله والخدمة العامة التي تتنافس فيها منتخبات الجامعات المصرية رسمياً فيما بينها.....".

وإلى جانب هذه التعديلات فقد أضيفت بنود جديدة لللائحة تأديب الطلاب

بأحكام قانون تنظيم الجامعات<sup>(١٠٦)</sup> إلى جانب عدد من المواد الأخرى التى تجعل ميزانية الاتحاد يمكن التصرف فيها دون أية رقابة من جانب مجلس اتحاد طلاب الكلية أو المعهد أو الجامعة مما يتيح فرصة أخرى للتدخل فى أنشطة الاتحاد.

والواقع أن هذه التعديلات جعلت أنشطة اتحادات الطلاب تحت إشراف هيئة التدريس، ولعل ما يعزز ذلك أنها بدلت اسم اتحاد الطلاب بـ "مجلس تنسيق الأنشطة الطلابية" كما أنها أعادت الحرس الجامعى من جديد إلى الجامعات<sup>(١٠٧)</sup> من خلال المادة ٣١٧ التى تنص على أن: "تنشأ بكل جامعة وحدة للأمن الجامعى....".

وفى إطار التطورات التى شهدتها الساحة السياسية فى الثمانينيات تم تعديل هذه اللائحة وإن كان بشكل محدود حيث أضيف هذا التعديل فى المادة ٣٢٧، التى جعلت انتخاب أمين اتحاد طلاب الكلية أو المعهد قاصراً على الطلاب فى المجلس بعد أن كان يشمل رواد اللجان من أعضاء هيئة التدريس بجانب الطلاب، وكذلك الأمر على مستوى اتحاد طلاب الجامعة والتى نصت عليه المادة ٣٢٩.

ورغم التعديلات التى أجريت على اللائحة فى الثمانينيات فلا تزال قاصرة عن التعبير عن الطموح الطلابى، ويعزز من ذلك أن اتحادات طلاب الجامعات عقدت ثلاثة اجتماعات عام ١٩٨٥ فى جامعة القاهرة وجامعة الاسكندرية والزقازيق لمناقشة عودة اتحاد طلاب جامعات الجمهورية وإلغاء لائحة ١٩٧٩ والعودة للعمل بلائحة ١٩٧٦، وإلغاء الحرس الجامعى. ثم عقد مؤتمر طلابى بنقابة المحامين وآخر بحزب العمل فى نفس العام للمطالبة بذلك، وتجدر الإشارة إلى أن التيار الإسلامى قد فاز بمعظم اتحادات الطلاب فى الجامعات فى ذلك العام ١٩٨٥، والذى شهد مظاهرات واسعة عمت معظم الجامعات للمطالبة بإلغاء لائحة ١٩٧٩.

وفى هذا السياق، يبدو أن أهم ظاهرة شهدتها الانتخابات الطلابية مؤخراً (أى منذ عام ١٩٩٢) كان هو ظهور تجمع طلابى جديد باسم حورس\*، تشير أغلب المؤشرات إلى تلقيه دعماً مباشراً من الأجهزة الحكومية، واستطاع هذا التجمع الطلابى الجديد "حورس" تحقيق الانتشار السريع داخل الجامعات، ووصلت المجموعات الطلابية التى شكلها إلى ٨٢ أسرة جامعية فى جامعات: عين شمس وحلوان، والأزهر،

والقاهرة، والاسكندرية، والمنصورة. وبلغ عدد الطلاب المتضمنين إليه عام ١٩٩٢ (٦٨٠٠) طالب) أغلبهم من طلاب النشاط.

ورغم هذه المحاولات لاحتواء الحركة الطلابية إلا أن مغزى ودلالة هذه الحركة يظل أوسع بكثير من الإطار الطلابي الذي تتم المواجهة على أرضيته. فالحركة الطلابية تعبر. وفي جانب هام منها عن صعود قوى اجتماعية جديدة تجد جنورها في الشرائح المختلفة للطبقة الوسطى المصرية، فقد أفسح انتشار التعليم في الحقبة الليبرالية، وما صاحبه من زيادة عملية التحضر والهجرة من الريف إلى المدن، المجال لنمو شرائح اجتماعية جديدة، تعتمد على التعليم كأحدى الوسائل الرئيسية للحراك الاجتماعي.

ولعب هذا المتغير الاجتماعي دوراً في الاضطرابات التي شهدتها الجامعة المصرية منذ وقت مبكر في الثلاثينيات، حيث أتت أغلبية الطلاب من أصول تنتمي إلى الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى في الحضر (ما كان يطلق عليه أبناء الأفندية)، وأسر الشريحة الوسطى من ملاك الأراضي في المناطق الريفية<sup>(١٠٨)</sup>، وبينما زادت القوى العديدة لهؤلاء لم تكن الفرص المتاحة لحياتهم العملية تكفي لإرضاء طموحاتهم، ولذلك كانت المشاكل الخاصة بالمستقبل الوظيفي أحد المطالب الرئيسية التي ظهرت على السطح مع مظاهرات ٢٥ - ١٩٣٦، وكذلك في ١٩٤٧ حيث شارك الطلبة أساتذة الجامعات والمدارس في حالة السخط التي عبروا عنها مطالبين بتحقيق بعض الامتيازات الوظيفية.

ثم عمل نظام ١٩٥٢ منذ مجيئه على التوسع في التعليم خاصة التعليم العالي الجامعي وكانت نسبة الزيادة في عدد طلبة الجامعات تعادل نسبة الزيادة في التعليم الابتدائي والثانوي الفنى في الفترة من (١٩٥٢ - ١٩٦٥)<sup>(١٠٩)</sup>، إلا أن هذه الزيادة اقتصرت أساساً على الكم (أي الزيادة العددية) بسبب الاعتبارات السياسية والاجتماعية التي حددتها توجهات النخبة الجديدة لنظام يوليو، فكان أثرها محدوداً على المدى الطويل، بل لقد زادت ضغوط الطبقة الوسطى الجديدة التي نمت مع التوسع في التعليم، دون قدرة حقيقة من النظام الجديد في عهده المتتالية على

إرضاء طموحاتها، ولم تكن السياسة التي صاحبت هذا التوسع والمتمثلة في التزام الدولة بتشغيل الخريجين قادرة على مواكبة التطلعات المتزايدة لأبناء هذه الطبقة.

وزادت حدة هذه المشكلة في السبعينيات والثمانينيات (فخلال عقد واحد ١٩٧٤ - ١٩٨٤، تزايد العدد بأكثر من الضعف)<sup>(١١٠)</sup>، خاصة مع الهجرة المكثفة من الريف إلى المدن، والتوسع في الجامعات الإقليمية واستمرار اعتماد أغلبية خريجي الجامعات على الحكومة في الحصول على وظيفة، وقد وقفت هذه الأبعاد الاجتماعية وراء الكثير من مظاهر التوتر والاضطرابات التي عانت منها الطبقة الوسطى في شرائحها المختلفة، والتي شكل الطلبة أحد أعمدتها الرئيسية، وأصبحت عنصراً رئيسياً من عناصر الضغط على النظام السياسي.

## الفصل الثالث

### النظام وجماعات العنف السياسي

يتناول هذا الفصل سياسة النظام تجاه الجناح المتشدد من المعارضة الإسلامية والذي يتسم بالعنف في التعبير عن معارضته للنظام القائم، ومثل هذا الجناح الجماعات الإسلامية. وفي هذا الإطار يعرض الفصل للتطور السياسي والتنظيمي لهذه الجماعات في الثمانينيات، وموقفها من العملية الديمقراطية، وأنماط العنف الذي اضطلعت به على مدى هذا العقد.

وفي المقابل، يتناول الفصل سياسات النظام في مواجهة ظاهرة العنف والتي اتخذت مستويين: الأول، هو المواجهة المباشرة، في التعامل مع الظاهرة. والآخر، يمثل نوعاً من المواجهة غير المباشرة سعياً لاحتواء نفس الظاهرة، وقد اعتمد فيها النظام بشكل أساسي على المؤسسة الدينية الرسمية.

### أولاً: تطور جماعات العنف في الثمانينيات

منذ نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات بدأت تبرز أسماء جماعات جديدة قامت بأعمال العنف السياسي. ولكن رغم تعدد هذه الأسماء فقد بقيت الجماعات الرئيسية التي انشقت أو تفرعت عنها تنور حول ثلاث هي: الجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد، وجماعة المسلمين أو (التكفير والهجرة)، التي ظهرت منذ السبعينيات.

ويبدو أن "الجماعة الإسلامية" أصبحت في هذه الفترة هي أكثر هذه الجماعات تماسكاً، وأشدّها تأثيراً، ويرجع ذلك إلى اتساع قاعدتها التنظيمية وحجم عضويتها، فضلاً عن اختيارها لمنطقة الصعيد، مركزاً رئيسياً لبناء تنظيمها وتجنيد أنصارها وممارسة نشاطها. وقد وفر لها ذلك بيئة سياسية واجتماعية وأمنية ملائمة لتدعيم ذاتها قبل الانطلاق إلى العاصمة. وتتخذ هذه الجماعة من المناطق الحضرية العشوائية في العاصمة مراكز أساسية لممارسة النشاط<sup>\*</sup>، وكانت مسؤولة عن أغلب حوادث العنف التي وقعت طوال عقد الثمانينيات واستمرت حتى أوائل التسعينيات من الجماعات التي خرجت منها مجموعة بنى سويف التي عرفت باسم صاحبها "أحمد يوسف".

أما تنظيم "الجهاد" المسئول عن حادث اغتيال الرئيس السادات في ١٩٨١، فهو من أكثر التنظيمات الإسلامية التي تولدت عنها العديد من الجماعات تحت مسميات مختلفة مثل (الواتقون من النصر، الخلافة، الحركيون، القصاص الإسلامي، طلائع الفتح). وأحد الأسباب الرئيسية وراء ذلك هي الضربة الأمنية التي تعرض لها هذا التنظيم بعد اغتيال السادات في أوائل الثمانينيات، ومن ثم فإن توالى ظهور هذه الجماعات يعد مظهراً من مظاهر إعادة بناء التنظيم مرة أخرى.

وقد استمرت جماعة المسلمون أو (التكفير والهجرة)\*\* والتي برزت في منتصف السبعينيات كإحدى الجماعات الرئيسية التي ساهمت في توليد جماعات جديدة ورغم طابعها شديد الانعزالية، إلا أن تأثيرها الفكري ظل كبيراً، حيث تولدت عنها أكثر من جماعة في الثمانينيات وأوائل التسعينيات من ذلك جماعات: "التوقف والتبیین"، "الناجون من النار"، "الشوقيون" (نسبة إلى مؤسسها شوقي الشيخ) و"جماعة طه السماوي".

ولا تعتبر ظاهرة الانشقاقات ظاهرة جديدة على الحركة السياسية الإسلامية، بل كانت سمة ملازمة لها منذ نشأة جماعة الإخوان المسلمين بتنظيمها السري أو جناحها العسكري، وظلت مستمرة حتى اليوم، وأدت هذه الظاهرة إلى بروز العديد من الجماعات والتنظيمات والخلايا المتفاوتة حجماً وقوة، غير أن الحركة الإسلامية في الثمانينيات وأوائل التسعينيات اتسمت بكثافة الانشقاقات وزيادة معدلاتها بشكل ملحوظ، ويرجع ذلك في جانب هام منه إلى طغيان العمل المسلح على نشاطها، وطابع السرية ولجوء العديد من هذه الجماعات إلى العمل تحت الأرض.

ورغم تعدد أسباب الانشقاق إلا أنه يمكن إجمالها في ثلاثة أسباب رئيسية: أولها فكرية، وثانيها تتعلق بأساليب العمل السياسي. وآخرها أسباب خاصة بمسألة القيادة.

وترجع الأسباب الفكرية إلى الخلافات حول بعض التفسيرات الفقهية التي تتعلق بشكل أساسي بمسألة "التكفير" للأفراد وما يرتبط بها من تبرير للاعتداء على أرواحهم وممتلكاتهم\*، أما الأسباب المتعلقة بأساليب العمل السياسي فتشير إلى أساليب العمل العلني والسري فكثير من الجماعات الصغيرة الجديدة ترى في أسلوب العمل السري



الوسيلة الأساسية لممارسة نشاطها السياسى الذى يقوم على العمل العنيف المسلح. بينما ترى جماعات أخرى مثل "الجماعة الإسلامية" ضرورة الجمع بين طابعى العلنية والسرية فى نشاطها حيث تشكل "الدعوة" أحد أركان استراتيجياتها السياسية إلى جانب العمل المسلح. وقد كان هذان العاملان من الأسباب الرئيسية للخلاف بين هذه الجماعة وتنظيم "الجهاد".

أما السبب الثالث للانشقاق والخاص بمسألة القيادة فهو الأكثر شيوعاً، ويفسر كثيراً من حالات الانشقاق التى يعقبها تكوين مجموعات جديدة تُنسب أسماؤها فى الغالب إلى أصحابها<sup>(١١١)</sup> ويزيد من هذه الظاهرة طبيعة العلاقة بين رئيس الجماعة أو "الأمير" وباقى أعضائها، فهذه العلاقة تقوم على الطاعة المطلقة للأمير، مما يجعل من عمليات الانشقاق إحدى الوسائل الأساسية لحسم الخلافات التى قد تنشأ بين الأعضاء وأمير الجماعة. ويضيف التكوين العمرى لأعضاء وقيادات هذه الجماعات بعداً آخر لتفسير الظاهرة، حيث تقع أعمارهم فى الغالب (فيما بين ١٨ - ٣٥ عاماً)، وهذه المرحلة العمرية مثلاً تساعد على زيادة عوامل التمرد على المجتمع، فإنها تجعل من مسألة الطاعة المطلقة للأمير أمراً صعباً على المدى الطويل.

ورغم أن ظاهرة الانشقاقات داخل الحركة الإسلامية قد تمثل أحد مؤشرات الضعف الداخلى للحركة، إلا أنها فى المقابل تجعل مسألة السيطرة على هذه الجماعات أمراً شديداً التعقيد، كما تحد من فعالية مواجهتها بالاعتماد على السياسة الأمنية حيث يزداد طابع السرية والتشعب، بالإضافة الى أن أغلب حالات الانشقاق ارتبط بتبنى أفكار أكثر تشدداً. وتعتبر حوادث العنف التى وقعت فى النصف الأول من التسعينيات واضطلعت بها جماعات صغيرة حديثة التكوين دليلاً مؤكداً على ذلك، وبما يعبر هذا الاتجاه - فى جزء منه - عن بعض تداعيات سياسة المواجهة الأمنية التى أدت فى الغالب إلى توليد المزيد من الجماعات الأكثر عنفاً.

## (١) الموقف من الديمقراطية

على عكس موقف الإخوان المسلمين من المسألة الديمقراطية، وقبولهم من الناحية العملية التعامل من خلال قنواتها، فإن الجماعات "الإسلامية" ترفض

الديمقراطية فكراً وسياسياً بل تعتبر أن الديمقراطية تحمل في طياتها مخالفات جوهرية للمنهج الإسلامي بما يجعلها في تناقض صارخ معه، وتستند في هذا الموقف الى عدة أسس منها (كما ورد في أدبياتها):

\* أن الديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة، والسيادة لا تكون لأحد من دون الله.

\* أنها تجعل الشعب مصدرراً للسلطات فتخالف بذلك الإسلام لأنها تمنح الشعب حقاً مطلقاً بون التزام بالشروط التي وضعتها الشريعة.

\* أن الحريات التي تقرها الديمقراطية وتمنحها للمواطنين دون قيد أو شروط تنافي مفهوم الحرية في الإسلام، التي تتحدد بعدم مخالفة الدين وتجاوز الحدود سواء في الأقوال أو الأفعال. وبالتالي فلا يحل - في الإسلام - إطلاق حرية الدعوة لأية فكرة تخالف شرع الله ودينه.

\* أن الديمقراطية ترسي قاعدة تعدد الأحزاب. وبذلك القاعدة تختلف أيضاً مع الإسلام اختلافاً جدياً، حيث أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد الأيديولوجيات في المجتمع، بينما الحكم في الدولة المسلمة لا تتنازع أيديولوجيات مختلفة فليس هناك في المجتمع المسلم إلا حزبان (حزب الله) و(حزب الشيطان) وقيامه ممنوع.

\* تجعل الديمقراطية (المواطنة) أساس المساواة بين المواطنين وليس الدين وهو ما يخالف تعاليم الإسلام حيث تساوى بين المسلم والكافر (١١٢).

ومن هنا يمكن تفهم الموقف المبذنى للجماعات الإسلامية الرافضة للعمل السياسى من خلال القنوات السياسية الشرعية، وللتجربة الحزبية. ومن ثم انتقادهم للسلوك السياسى "البراجماتى" للإخوان المسلمين واستراتيجيتهم فى التغيير التدريجى من خلال المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة، والتي تتسم بالفسس الطويل.

وتجدر الإشارة الى أن موقف هذه الجماعات من قضية الديمقراطية يرتبط بموقفها من الغرب بشكل عام، حيث تعتبرها أحد منتجات الفكر الغربى والحضارة الغربية، والتي تعتبر نفسها فى حالة صراع حتمى وتاريخى معها، وتشير وثائق هذه

الجماعات إلى أن "الصراع الإسلامي الغربي له أولوية خاصة في إطار الصراع بين الإسلام والجاهلية..... وأن التمكين الكامل للإسلام لا يتم إلا على أنقاض الجاهلية الغربية"<sup>(١١٣)</sup>. كما تصف الحضارة الغربية "بـالجاهلية والكفر والمادية والأيديولوجية الأثمة". وأن المبادئ التي تحملها هي شعارات مزيفة تروج لها تحت اسم حقوق الإنسان، والسلام العالمي والحرية والإخاء والمساواة وهي تهدف بها إلى خداع الشعوب وترسيخ "الجاهلية"<sup>(١١٤)</sup>.

وترى هذه الجماعات أن الاهتمام الغربي بمنطقة الشرق الأوسط "الإسلامية" هو (نوع من "الفزو يسعى إلى إعادة تشكيل القيم الحاكمة لشعوب هذه المنطقة من خلال الهيمنة الأمريكية عليها، والتي تستهدف صميم وجود المسلمين)"<sup>(١١٥)</sup> وتؤكد هذه الوثائق "أن هناك نورا كبيرا للقوى الغربية وراء سعى النظام السياسى المصرى إلى تصفية الاتجاه الإسلامى فى مصر"<sup>(١١٦)</sup>.

ولكن هذه الجماعات تفرق بين موقفها الرافض لقيم الحضارة الغربية وبين موقفها من النتائج المادية لهذه الحضارة، والتي لا ترى مانعا من استخدامه والاستفادة منه. وهي تستند فى موقفها هذا إلى كتابات سيد قطب. فتشير وثائقها إلى أن المسلمين هم صانعو جزء من هذه الحضارة. وبالتالي فلا يمكن الحكم بالإعدام على الحضارة المادية المعاصرة وإنما ترى "ضرورة إخضاع هذه الحضارة المادية للمنهج الإلهى الذى يحمى هذه المادة بالأخلاق الإلهية التى جاء بها الإسلام"<sup>(١١٧)</sup>.

وثمة ملاحظات حول موقف الجماعات الإسلامية من الحضارة الغربية يمكن تلخيصها فى الآتى:

\* أنها تعتبر (الدين) هو الأساس للصراع الحضارى مع الغرب، لأن هذا الصراع يتخذ طابع المواجهة بين "الإسلام" و"المسيحية" ومن هنا تركز على الخلفية التاريخية "للحرب الصليبية". كما تعزو انهزام العالم الإسلامى فى مواجهة تقدم العالم الغربى إلى انهيار الخلافة الإسلامية منذ إلغائها فى تركيا عام ١٩٢٤.

\* أن هذه الجماعات - كما تشير وثائقها - تحمل خصومة شديدة القيم التى تقوم

عليها الحضارة الغربية، وتفصل بشكل حاد بين النتاج الفكرى والثقافى لهذه الحضارة (الذى يعبر من وجهة نظرها عن نظام أخلاقى ينافى القيم الإسلامية) وبين نتاجها المادى المرتبط بالتقدم التكنولوجى وهو موقف يقوم على نظرة أحادية تتجاهل العلاقة الوثيقة بين التقدم العلمى والمادى، والأساس الفكرى الذى يقوم عليه.

\* أنها ترى أن دعم الغرب للأنظمة العلمانية والديمقراطية فى الدول التى تدين شعوبها بالإسلام هو جزء من مخطط غربى للهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية على هذه الدول لتكريس تبعيتها للعالم الغربى الذى تحمله المسئولية المباشرة عن تخلف هذه الشعوب. ومن هنا فهى ترى أن صراع القوى الإسلامية مع الأنظمة السياسية الداخلية ليس سوى حلقة من حلقات الصراع الأكبر مع الغرب بكل نظمته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

وفى هذا الإطار، يتحدد أسلوب عمل هذه الجماعات على المستوى الحركى والسياسى حيث ترفض الاعتراف بشرعية المؤسسات السياسية القائمة، ومن ثم يصبح العنف هو وسيلتها الرئيسية فى التفسير وفى الانقلاب على النظام القائم.

## (٢) أشكال العنف

اتخذت ظاهرة العنف الذى تقوم به الجماعات الإسلامية اتجاهاً متصاعداً منذ النصف الثانى من الثمانينيات بعد فترة الهدوء النسبى التى شهدتها مطلع هذا العقد، وقد ارتبطت حالة الهدوء بشدة الإجراءات الأمنية التى تلت حادث اغتيال الرئيس السابق أنور السادات من ناحية، والانفراج السياسى النسبى الذى تميزت به السنوات الأولى لعهد الرئيس مبارك والذى ساهم - إلى حين - فى امتصاص حالة الغضب السياسى العام الذى تقجر فى نهاية عهد السادات، من ناحية أخرى.

إلا أن عودة الظاهرة ويرونها على السطح مرة أخرى كشف عن استمرار أسبابها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكامنة فى المجتمع والتى شكلت أرضاً ملائمة لتزايدها، والتى لم تكن السياسة الأمنية أو المصالحات السياسية الجزئية مع بعض فصائل المعارضة السياسية والإسلامية ممثلة فى الإخوان المسلمين، قادرة

وحدھا على معالجتها أو التقليل من حدتها وخطورتها على عملية التطور الديمقراطي والاستقرار السياسي في البلاد.

وتتخذ ظاهرة العنف السياسي بوجه عام أشكالاً عدة تتراوح بين المظاهرات، وأحداث الشغب، والتمرد، والإضراب انتهاءً بالاغتيالات أو محاولات الاغتيال والانقلابات أو محاولات الانقلابات<sup>(١٨)</sup> وتحمل هذه الأشكال درجات ومستويات مختلفة من العنف السياسي. فالمظاهرة هي تجمع من المواطنين (قد ينتمون إلى فئة اجتماعية معينة أو عدة فئات)، وغالباً ما تكون منظمة، ويفترض فيها عدم العنف، والهدف منها إعلان الاحتجاج ضد النظام برمته أو ضد سياسة أو قرار سياسي بعينه. وإن كانت المظاهرات في بلدان العالم الثالث، لا تظوفى كثير من الأحيان، من أعمال العنف.

وطبقاً لمعيار الانتشار الجغرافي، يمكن التمييز بين المظاهرات العامة أي التي تنتشر في نطاق جغرافي واسع نسبياً ويشارك فيها أكثر من فئة اجتماعية، وبين المظاهرات المحدودة التي تنتشر في نطاق جغرافي محدود وتشارك فيها عادة فئة اجتماعية واحدة. ونفس الشيء ينطبق على أحداث الشغب وهي تجمعات من المواطنين منظمة أو غير منظمة، وتهدف إلى إعلان الاحتجاج ضد النظام أو بعض سياساته من خلال استخدام القوة المادية (قتل، تدمير، تخريب... إلخ)، وهي قد تكون عامة أو محدودة. وكذلك التمرد وهو شكل من أشكال المواجهة المسلحة للنظام القائم من قبل بعض العناصر المدنية أو العسكرية، أو الإثنين معاً وذلك لممارسة الضغط والتأثير على النظام للاستجابة لمصالح معينة لهذه القوى، وقد يكون التمرد جماهيرياً أي يشارك فيه عدد كبير من المواطنين أو عسكرياً، تقوم به عناصر من القوات المسلحة أو قوات الأمن أو الإثنين معاً. وعادة ما تتداخل وتتشابك أحداث الشغب مع التمرد، بحيث يمكن إدراجها في فئة واحدة.

أما الإضراب، ويعني امتناع بعض عمال قطاع الصناعة والخدمات عن العمل لفترة قد تطول أو تقصر، لممارسة الضغط والتأثير على سياسات الحكومة تحقيقاً لبعض مصالحهم ومطالبهم الفئوية، فيدخل ضمن الأشكال الفئوية للعنف حيث يرتبط عادة بمصالح فئة اجتماعية محددة.

وتحمل الاغتيالات أو محاولات الاغتيال أشكالاً للعنف السياسى لها دلالة خاصة حيث يتجاوز الفعل فى العادة حجمه النسبى ويكتسب بعداً رمزياً، والاغتيالات أو محاولات الاغتيال هى عمليات القتل أو محاولات القتل التى تستهدف شخصيات تشغل مناصب سياسية أو شخصيات عامة، وذلك بقصد تحقيق أهداف سياسية.

وأخيراً يأتى الانقلاب كشكل للعنف السياسى الحاد، ويعنى عملية الإطاحة الفجائية والسريعة والعنيفة بالنخبة الحاكمة واستبدالها بنخبة أخرى، وذلك اعتماداً على بعض عناصر القوة كالجيش والبوليس وبدون مشاركة شعبية حقيقية، وبدون حدوث تغيرات أساسية فى طبيعة النظام السياسى وأنماط توزيع القوة فيه.

ووفقاً لهذه الأشكال للعنف السياسى يمكن تصنيف عمليات العنف التى تقوم بها الجماعات الإسلامية فى المجال السياسى على النحو التالى:

(١) المظاهرات، وهى أحد الأشكال المتكررة التى لجأت إليها هذه الجماعات طوال الثمانينيات واستمرت مع بداية التسعينيات. ويمكن إدراجها ضمن المظاهرات المحدودة وليست العامة، حيث اعتمدت فى الغالب على فئة اجتماعية واحدة هى بالأساس الطلبة، كما أن مجال انتشارها الجغرافى ظل فى النهاية محدوداً أى تركزت فى كثير من الأحيان فى بعض الكليات فى الجامعات المختلفة، أو فى بعض الأحياء فى العاصمة، إلى جانب بعض المدن المحلية الصغيرة ولم يصل هذا المستوى إلى حد المظاهرات العامة التى تضم مختلف الفئات الاجتماعية، أو التى تقع على مساحة جغرافية واسعة بشكل منظم، بحيث تتحول إلى مظاهرات واسعة.

وبدل هذا المؤشر على محدودية قدرة هذه الجماعات فى مجال العمل الجماهيرى العام أو عجزها عن تبنى قضايا عامة يهتم بها القطاع العريض من الجماهير. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال المطالبات التى تبنتها هذه الجماعات فى المظاهرات التى قامت بها، والتى تركزت فى الغالب حول مسائل أو قضايا تتعلق مباشرة بضمان حرية هذه الجماعات فى العمل السياسى، ومن ذلك الاحتجاج على بعض قرارات الاعتقال الخاصة بأعضائها أو مسألة إغلاق المساجد واقتحامها من جانب قوات الأمن، حيث شكلت هذه المسألة أحد الأسباب

الرئيسية التي وقفت وراء أغلب هذه المظاهرات نظرا لما تمتعه المساجد من مراكز أساسية لمزولة هذه الجماعات لأنشطتها المختلفة.

ونفس الشيء ينطبق على أحداث الشغب، إذ رغم تكرارها إلا أنها لم تصل إلى حد الشغب العام. حيث اقتصر في الغالب على الاشتباك مع رجال الأمن، وتعد كل من المظاهرات وأحداث الشغب أحد الأشكال الأساسية التي استخدمتها الجماعات الإسلامية لممارسة ضغط متزايد على النظام.

(٢) تعد الاغتيالات السياسية أحد الأساليب الرئيسية التي لجأت إليها الجماعات الإسلامية منذ بداية عقد الثمانينيات في مواجهة النظام، لما لها من دلالة رمزية كبيرة تتجاوز حجمها العددي. وبدأت هذه الحوادث باغتيال رئيس الجمهورية السابق أنور السادات على يد تنظيم الجهاد في ١٩٨١، وكان لهذه الواقعة أثر سياسي خطير حيث نجحت في النيل مباشرة من قمة النظام السياسي معثلا في شخص الرئيس.

وبعد سنوات من الهدوء النسبي عادت هذه الأداة تحتل أولوية في أعمال العنف التي تقوم بها هذه الجماعات، وظهر ذلك منذ النصف الثاني من الثمانينيات حيث شهد عام ١٩٨٧ ثلاث محاولات للاغتيال استهدفت بعض الشخصيات السياسية (وزير الداخلية السابقين حسن أبو باشا والنبوي اسماعيل)، والشخصيات العامة (مكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة المصور)، وتمت هذه المحاولات على يد جماعة تدعى "جماعة التوقف والتبیین" وهي إحدى الجماعات التي انشقت عن "جماعة المسلمون" أو "التكفير والهجرة" وهي الجماعة التي قامت بقتل الشيخ حسن الذهبي عام ١٩٧٧.

وفي عام ١٩٨٩ وقعت محاولة اغتيال أخرى ضد وزير الداخلية السابق زكي بدر وقامت بها "الجماعة الإسلامية". وقد عكس الأسلوب والأنوات التي تمت بها هذه المحاولة درجة أعلى من التدريب الفني لهذه الجماعات، حيث تم الاعتماد على وسائل وأسلحة حديثة في تنفيذ هذه العملية بعكس الحوادث السابقة، وكانت هذه المحاولة بداية لسلسلة من حوادث الاغتيال أو محاولات الاغتيال التي تمت بنفس الأسلوب تقريبا.

وشهدت الأعوام الأولى من التسعينيات تصعيداً ملحوظاً فى الاغتيالات ومحاولات الاغتيال التى قامت بها الجماعات الإسلامية. وقد استهدفت تلك المحاولات الشخصيات السياسية والعامة وكبار رجال الأمن، على نحو يفوق ما شهده عقد الثمانينيات، حيث اتخذت شكلاً متتالياً ومكثفاً وبدأت تلك الحوادث باغتيال رئيس مجلس الشعب الدكتور رفعت المحجوب فى أكتوبر ١٩٩٠ على يد "الجماعة الإسلامية"، وتواتت خلال ذلك الأحداث قتم اغتيال الكاتب فرج فودة فى ١٩٩٢ على يد "الجماعة الإسلامية"، وكان فودة قد اشترك فى أول مناظرة علنية بين أنصار الدولة الدينية والدولة المدنية، نظمتهما الهيئة المصرية العامة للكتاب وأقيمت فى معرض القاهرة الدولى للكتاب قبل شهور من اغتياله، وكان لهذه الواقعة - بالتحديد - دلالة خطيرة باعتبارها سابقة فى ممارسة العنف المادى المباشر ضد أصحاب الرأى والفكر باستثناء محاولة الاغتيال الفاشلة ضد رئيس تحرير مجلة المصور التى تمت فى ١٩٨٧، وعكست هذه الواقعة أيضاً اتجاه الجماعات الإسلامية لتوسيع مجالات المواجهة، بحيث لم تعد قاصرة على الرموز السياسية للنظام أو رجال الدولة.

وشهد العام التالى (١٩٩٣) تكثيفاً فى محاولات الاغتيالات السياسية ضد أعضاء الحكومة، حيث وقعت ثلاث محاولات خلال ذلك العام استهدفت كلا من وزيرى الإعلام السيد صفوت الشريف فى ابريل ١٩٩٣، والداخلية اللواء حسن الألفى فى أغسطس ١٩٩٣، ورئيس الوزراء السيد عاطف صدقى فى ديسمبر من نفس العام.

كما شهدت نفس الأعوام تصعيداً فى محاولات الاغتيال الموجهة ضد مسئولين كبار فى جهاز الأمن.

وتكشف المقارنة بين عقدي الثمانينيات والتسعينيات أن منحني الاغتيالات بدأ عالياً فى مطلع الثمانينيات باغتيال رئيس الدولة، ثم اتجه للهبوط فى النصف الأول للثمانينيات، ولكن بدأ فى الصعود مرة أخرى منذ النصف الثانى من نفس العقد وحتى نهايته، ثم اتخذ شكلاً تصاعدياً منذ بداية عقد التسعينيات، وهى ظاهرة تعدُّ جديدة على الحياة السياسية المصرية، أخذاً فى الاعتبار



نسبة تكرارية هذه الحوادث (١١٩).

(٣) تعتبر حوادث الاعتداء والقتل الموجهة ضد رجال الأمن وجهاز الشرطة أحد الأشكال الرئيسية للعنف الذي تنتهجه الجماعات الإسلامية، وفي مقدمة أساليبها لمواجهة النظام وإدارة الصراع معه. فأرهاب الجهاز الأمني وإضعافه والدخول في مواجهة مستمرة معه يعد جزءاً لا يتجزأ من محاولتها لإضعاف النظام القائم برمته. وقد بدأ هذا الاتجاه منذ الثمانينيات ولكنه اتخذ طابعاً أكثر كثافة وتصعيداً في التسعينيات.

ويرجع هذا التصعيد إلى سببين رئيسيين: الأول، يتعلق بطبيعة هذه الجماعات حيث أنها في التحليل النهائي حركة سياسية تسعى إلى السلطة وقلب نظام الحكم القائم بانتهاج كافة الأساليب العنيفة. والآخر، يعود إلى سياسات المواجهة التي اتبعها النظام منذ نهاية الثمانينيات، والتي تشكل السياسة الأمنية أحد أعمدها الرئيسية، حيث قاد عنف الجماعات الإسلامية إلى عنف مضاد من قبل السلطة السياسية وهو ما أدى في النهاية إلى اتساع دائرة العنف بين الجانبين مع بداية العقد الحالي.

(٤) شهدت التسعينيات أيضاً أشكالاً جديدة للعنف الذي يستهدف إضعاف الدولة، وكانت على رأسها حوادث الاعتداء والقتل المتكررة ضد السائحين، خلال عامي ١٩٩٢ - ١٩٩٣. ويعكس هذا النمط الجديد للعنف، الذي لم يشهده عقد الثمانينيات، تصميم الجماعات على توجيه ضربات مباشرة لأحد الأركان الرئيسية لقوة الدولة، أي الاقتصاد القومي الذي تمثل السياحة أحد أعمدها الرئيسية، فضلاً عن التهديد المباشر للاستقرار السياسي.

(٥) إلى جانب الأشكال السابقة للعنف شهدت التسعينيات حوادث العنف والتفجير العشوائي، ضد المواطنين والتي تكررت أكثر من مرة في الأحياء المزدحمة بالقاهرة (ميدان التحرير في وسط القاهرة، وشبرا في شمال القاهرة).

(٦) في مقابل أشكال العنف السياسي السابقة، تبرز أشكال أخرى للعنف تتميز بها

الجماعات الإسلامية - على وجه التحديد، وهي أشكال يمكن إدراجها في مجال العنف الاجتماعى الموجهة ضد الأفراد، ويعود هذا النوع من العنف إلى طبيعة التكوين الفكرى لهذه الجماعات، حيث يتعارض نظام القيم الذى تعتنقه مع نظام القيم السائد، وهى ترى بموجب أفكارها، ضرورة تغيير الأنماط السائدة للسلوك الاجتماعى للأفراد بالقوة تطبيقاً لقاعدة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ولاشك أن الجماعات الإسلامية بانتهاجها العنف فى هذا المجال، إنما تجرد المجتمع القائم من شرعيته أسوة بتجريد النظام السياسى من شرعيته.

وبدأت حالات العنف الاجتماعى والاعتداء على حريات الأفراد تبرز منذ منتصف الثمانينيات مع تزايد عدد الجماعات الإسلامية وانتشارها على نطاق أوسع مما عرفه عقد السبعينات الذى شهد ظهور أولى هذه الجماعات فى ١٩٧٤، وتراوحت هذه الحوادث بين اقتحام المنازل والاعتداء على أصحابها (بدعوى استغلالها فى أعمال منافية للأداب)، والاعتداء على أصحاب ومحلات بيع الخمور، وتحطيم نوادى الفيديو، والاعتداء على الفرق الفنية، ومنع الأهالى فى بعض الأحياء من إقامة أية حفلات اجتماعية، ومهاجمة النساء لإجبارهن على الالتزام بزى معين، والاعتداء على الأضرحة ومهاجمة الموالد، وهى الطقوس التى تدخل فى إطار التدين الشعبى... وغيرها من الحوادث التى تدخل مباشرة فى إطار انتهاك الحريات الشخصية.

وفى نفس الاتجاه، تأتى حوادث العنف الطائفى ممثلة فى الاعتداء على الأقباط سواء فى الأرواح أو الممتلكات أو الكنائس، وقد اتخذت هذه الحوادث شكلاً متصاعداً متكرراً خاصة فى صعيد مصر حيث يزداد وجود الأقباط.

ولاشك أن العنف الاجتماعى الذى تمارسه الجماعات الإسلامية، خاصة مع تكرار حوادثه واتساع مجالاته، يؤدى بشكل تدريجى إلى إشاعة نوع من الفوضى فى المجتمع وتهديد النظام العام، فضلاً عما له من دلالة سياسية لإضعاف الدولة، وإظهار عدم قدرتها على حماية الأفراد.

وتجدر الإشارة إلى ملاحظتين أساسيتين فيما يتعلق بالعنف الاجتماعى: الأولى، هى استمرارية هذا الشكل من العنف، حيث استمرت الحوادث الخاصة بالمجال الاجتماعى بدون انقطاع منذ بدايتها، بعكس حوادث العنف السياسى، التى قد تطلو حيناً وتهبط حيناً آخر حيث تدخل فى نطاق المواجهة المباشرة مع النظام. والأخرى، أن مؤشرات العنف الاجتماعى تنتشر وتتزايد فى بعض المناطق دون غيرها، وهو ما يعطى لمؤشرات التوزيع الجغرافى دلالة خاصة، إذ يزداد هذا العنف فى صعيد مصر بوجه خاص وفى بعض الأحياء الفقيرة فى العاصمة، أو ما تعرف بالمناطق الحضرية العشوائية، وأهمية هذه المؤشرات ترتبط بالخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتشابهة لهذه المناطق والأحياء، والتى تجعل منها فى النهاية بيئة مولدة أو مساعدة على ممارسة العنف الاجتماعى.

## ثانياً: سياسة النظام فى مواجهة ظاهرة العنف

اعتمدت سياسة النظام فى مواجهة ظاهرة العنف على أساليب المواجهة المباشرة من خلال السياسة الأمنية، واستخدام الاداة التشريعية والقانونية التى أسفرت عن إصدار عدد من القوانين لمواجهة الظاهرة.

وفى المقابل لجأت هذه السياسة إلى الأساليب غير المباشرة كنوع من الاحتواء لنفس الظاهرة. واعتمدت هذه الأساليب بشكل أساسى على دور المؤسسة الدينية ورجال الدين لمواجهة السلوك العنيف الذى انتهجته الجماعات الإسلامية فى مواجهتها لكل من النظام والمجتمع.

### (١) أساليب المواجهة المباشرة

تراوحت سياسة النظام فى مواجهة تصاعد العنف الذى تقوم به الجماعات الإسلامية بين المواجهة المباشرة ومحاولات الحوار، وقد اتخذت المحاولات الأخيرة طابعاً محدوداً، حيث قامت بها فى الأساس الجهات الأمنية التى بادرت بفتح حوار مع بعض

قيادات هذه الجماعات خاصة فى المناطق الأكثر توتراً والتي تشهد أعمال عنف متزايدة، وتركزت فى الغالب فى صعيد مصر. وغلب على هذا الحوار معالجة بعض القضايا الجزئية، فأتجه إلى تهدئة الأوضاع الأمنية فى تلك المناطق، مقابل تحقيق بعض المطالب الأمنية للجماعات، والتي تضمنت السماح لها بحرية نسبية لمزاولة نشاطها فى المساجد، أو الإفراج عن بعض معتقليها، غير أن هذا الاتجاه لم يتخذ طابعاً مستمراً، وإنما تم بشكل مرحلى يتوافق مع طبيعة التحدى الذى فرضته جماعات العنف صعيداً وهبوطاً\*.

واتخذ الحوار شكلاً آخر تمثل فى حملات "التوعية الدينية" التى قادها كل من مفتى الجمهورية، ووزير الأوقاف حيث قاما مع وفود من رجال الدين بزيارات متكررة لبعض المحافظات التى شهدت ممارسات مكثفة للعنف من قبل الجماعات الإسلامية، وعقدت لقاءات مع بعض قياداتها وأعضائها بهدف احتوائهم.

وفى الحالتين ظلت نتائج الحوار محدودة، ولم تسفر عن انحسار ظاهرة العنف، بل إنها على العكس أخذت تتزايد منذ بداية التسعينيات.

وفى المقابل ظلت المواجهة هى المظهر الرئيسى لسياسة النظام إزاء جماعات العنف.

واتخذت هذه المواجهة أشكالاً مختلفة من العنف الرسمى، ويتمثل أهم أشكال العنف السياسى الرسمى بشكل عام فى (١٢٠): إعلان "حالة الطوارئ"، وهى نظام قانونى لا يتم اللجوء إليه إلا بصفة استثنائية ومؤقتة لمواجهة ظروف استثنائية لا يمكن مواجهتها بقواعد القانون العادية، وقد لا تعد حالة الطوارئ عنفاً بالمعنى المباشر ولكنها تشكل إطاراً لممارسة العنف من قبل الدولة، كما قد يدخل ضمن هذه الأشكال تشكيل المحاكم الاستثنائية، وأحكام الإعدام المرتبطة بقضايا سياسية، وهناك أيضاً الاعتقال السياسى، وهو سلوك يتضمن القبض على بعض المواطنين والتحفظ عليهم تنفيذاً لأوامر إدارية دون صدور أحكام قضائية سابقة ضدهم. وأخيراً هناك التهديد

باستخدام وحدات من الجيش للقضاء على أعمال العنف السياسي الداخلي.

وهذه الأشكال تعكس درجات مختلفة من العنف الذي يمكن ممارسته من قبل النظام. وتكشف مؤشرات العنف السياسي الرسمي في الثمانينيات وأوائل التسعينيات عن العلاقة الطردية بينها وبين مؤشرات العنف غير الرسمي.

ويمكن تتبع هذه العلاقة من خلال التشريعات والتدابير التي اتخذها النظام لمواجهة ظاهرة العنف منذ مطلع الثمانينيات.

فقد أعلنت حالة الطوارئ منذ عام ١٩٨١، أي في أعقاب اغتيال الرئيس أنور السادات. ووفقاً للمادة الأولى من القانون ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ فإنه تعلن هذه الحالة كلما تعرض الأمن أو النظام العام في أراضي الجمهورية أو في منطقة منها للخطر سواء كان ذلك بسبب وقوع حرب أو قيام حالة تهدد بوقوعها أو حدوث اضطرابات في الداخل أو كوارث عامة أو انتشار أوبئة<sup>(١٢١)</sup>.

ويعد إعلان حالة الطوارئ أحد الصلاحيات الواسعة التي منحها الدستور لرئيس الجمهورية، فيمقتضى المادة ١٤٨ من الدستور: فإن رئيس الجمهورية هو الذي يعلن حالة الطوارئ ثم يعرضها على مجلس الشعب خلال الخمسة عشر يوماً التالية لذلك الإعلان، كما أنه وفقاً للقانون، تنتهي حالة الطوارئ بقرار من رئيس الجمهورية، فهي تظل سارية حتى ولو زالت الأسباب خلال الفترة المعينة ما لم تلغ بقرار من الرئيس، كما أنه لا يلزم إلغاؤها العودة لمجلس الشعب.

ورغم الأخذ بهذا القانون في ١٩٨١ إلا أنه لم يكن في واقع الأمر جديداً فقد استمر العمل بحالة الطوارئ على مدى ثلاثة عشر عاماً متصلة منذ ١٩٦٧\* حتى مايو ١٩٨٠.

ومع ذلك، فقد اضطرت الحكومة لاستصدار تشريعات جديدة مع زيادة أعمال العنف في أوائل التسعينيات، وتمثل ذلك في القانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢ والذي عرف بقانون مكافحة الإرهاب واقتصر على تعديل بعض نصوص قوانين العقوبات

والإجراءات الجنائية، وإنشاء محاكم أمن الدولة، وسرية الحسابات بالبنوك، والأسلحة والنخائر<sup>(١٢٢)</sup>، وقد صدر هذا القانون على اعتبار أن قانون الطوارئ لا يوفر لأجهزة الأمن المرونة المطلوبة، لأنه يمنح المعتقل حق التظلم أمام محاكم أمن الدولة العليا خلال ثلاثين يوماً وهي فترة غير كافية لجمع الأدلة والقرائن حتى يتحول المعتقل إلى متهم.

ولم يؤد إصدار قانون "الإرهاب" بدوره إلى مواجهة فعالة للظاهرة، فشهدت السنوات الأولى من التسعينيات إجراء آخر، وهو تحويل بعض القضايا الخاصة بالعنف إلى المحاكم العسكرية، حيث صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٧٥ لسنة ١٩٩٢ بإحالة المتهمين في اثنتين من قضايا الجماعات الإسلامية إلى محكمة عسكرية.

وارتبط اللجوء إلى المحاكم العسكرية مرة أخرى بزيادة حدة العنف، حيث تمت هذه الإحالة بعد قيام الجماعات الإسلامية بتوسيع مجال الصراع مع النظام، عندما قامت لأول مرة في التسعينيات بحوادث الاعتداء على السياحة، فضلاً عن تكرارية محاولات الاغتيال السياسي. لقد كان اللجوء للمحاكم العسكرية محاولة جديدة من النظام لزيادة فعاليته في مواجهة ظاهرة العنف. فالقضاء العسكري يتسم على عكس المدني، بسرعة الحسم والبث في القضايا المعروضة عليه، حيث كان بطء إجراءات التقاضي وإصدار الأحكام في قضايا العنف أحد المبررات التي استند إليها النظام لتجاوز المحاكم المدنية التي نظرت في هذه النوعية من القضايا في الثمانينيات بما فيها محاكم أمن الدولة التي سبق أن شكلت بصورة استثنائية لمواجهة نفس الظاهرة.

وبلغت جملة القضايا التي أحيلت إلى المحاكم العسكرية خلال عام واحد خمس عشرة قضية تبعاً لقرارات الاتهام. وتجدر الإشارة إلى أنه لم يتم اللجوء إلى القضاء العسكري منذ عام ١٩٨٢ وحتى ١٩٩٢ حيث أحيلت في ١٩٨١ القضية الخاصة بتنظيم "الجهاد" والذي قام بعملية اغتيال الرئيس السادات إلى محكمة عسكرية وشملت هذه القضية ثلاثة قرارات اتهام، كذلك شهد عام ١٩٨٢ حالة مماثلة تتعلق بما عرف بتنظيم "الانتماء" وهي المجموعة التي حاولت اقتحام السجن الحربي لتهريب المتهمين في

وأخيراً شهدت السنوات الأولى من التسعينيات أيضاً زيادة فى عدد الاعتقالات السياسية، ولم يكن هذا مؤشراً جديداً، حيث ارتبط باستمرار فرض حالة الطوارئ منذ بداية الثمانينيات، ولكن اتساع مجال تطبيقه فى السنوات الأولى من التسعينيات يعكس جانباً من عدم فعالية الأجهزة الأمنية فى مواجهة العنف من خلال قنواتها وآلياتها العادية.

ويبقى أن أغلب المؤشرات السابقة اتخذت معدلاً متزايداً فقط خلال فترة ١٩٩١ - ١٩٩٤، سواء المتعلق منها باستخدام الأداة القانونية التشريعية، أو تلك الخاصة بتشكيل المحاكم الاستثنائية، أو ما يتعلق بتشديد بعض الجوانب الإجرائية الأمنية. وهى السنوات التى شهدت بدورها تصاعداً ليس فقط فى أعداد حوادث العنف الموجهة ضد كل من الدولة والمجتمع، وإنما فى حدتها ودرجتها.

## (٢) المواجهة غير المباشرة: دور المؤسسة الدينية ورجال الدين

استمر النظام فى الثمانينيات فى الاعتماد على المؤسسة الدينية كإحدى الركائز الأساسية فى سياسته لاحتواء ظاهرة العنف التى تضطلع بها الجماعات الإسلامية. واتسم موقف هذه المؤسسة وبعض رجال الدين بنفس الطابع التقليدى الذى شهدته سنوات السبعينيات والذى يفرق بين "الفهم الصحيح" للدين الإسلامى، وممارسات هذه الجماعات، وبالتالي إدانة سلوكها العنيف على أساس انحرافها عن مفهوم "الدين الصحيح". ويرز هذا الموقف خلال الأحداث التى وقعت فى ١٩٨٧ فصرح شيخ الأزهر بأن: "هذه الأحداث ليست من طابع الدين الإسلامى".<sup>(١٢٣)</sup> كما أصدر الأزهر (بعد عقده للقاء بين عدد من رجال الدين وعلى رأسهم الشيخ متولى الشعراوى، والشيخ محمد الفزالى، والشيخ الطيب النجار، والشيخ يوسف القرضاوى) بياناً فى ١٩٨٩ حول ممارسات الجماعات الإسلامية أشار فيه إلى أن تنفيذ الحدود إنما هو من حق الحاكم، وتغيير المنكر باليد واجب على ولى الأمر، وعلى كل إنسان فى حدود ولايته،

وإذا أدى تغيير المنكر إلى مفسدة أشد كان التوقف واجباً لأن إباحة تغيير المنكر بغير ضوابط تؤدي إلى الفوضى. (١٢٤) وفي نفس الاتجاه أكدت اللجنة العليا للفتوى بالأزهر بانه "لا يجوز لأحد من الناس أن يتهم إنساناً بالردة بون علم أو تحقيق، فالحدود لا توكل لأحد من الناس لتفنيها، فهي من مسؤولية الولي.. فمن حق المسلم على ولي أمره أن يحفظ له الكلمات الخمس وهي الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض كما يقرر فقهاء الشريعة..."

كما اتخذ مفتى الجمهورية موقفاً صريحاً من حوادث العنف التي تقوم بها نفس الجماعات، ومن ذلك الاعتداء على محلات الذهب، كما أصدر فتوى تشير إلى وجوب تطبيق حد "الحراة" على سارقي محلات الذهب (١٢٥)، والاعتداء على السائحين كما صرح أكثر من مرة بأن: "حماية السائح واجب إسلامي حتى ولو كانت دولته في حرب معنا" (١٢٦)، وأن "مرتكبي الأعمال الإرهابية ليسوا مسلمين ويعينون عن تعاليم الإسلام، وأن التستر عليهم يعد خيانة للدين والعرض" (١٢٧)، وقارن المفتي بين الوضع في إيران ومصر من حيث الموقف من السياحة حيث عقدت الأولى مؤتمراً في برلين لتنشيط السياحة، وتساعل: "هل تكون السياحة حلالاً في إيران وحراماً في مصر" (١٢٨).

وإذا كانت هذه بعض النماذج لدور المؤسسة الدينية الرسمية المساندة للنظام في مواجهة تحدى ظاهرة العنف الديني الذي تقوم به الجماعات الإسلامية، والذي تتراوح بين التصريحات وبيانات الإدانة والاستنكار إلى إصدار الفتاوى، إلا أن هذا الدور لم يعكس بالضرورة موقفاً واحداً متجانساً للمؤسسة الدينية ولرجال الدين تجاه نفس الظاهرة، أو تجاه بعض القضايا الفقهية الخلافية، التي لها تأثير مباشر على الحياة السياسية.

ولعل من أبرز مظاهر التناقض التي سادت هذه المؤسسة موقف مختلف أطرافها من الفتوى الهامة التي أصدرها مفتى الجمهورية بشأن فوائد البنوك التي أقر فيها بأن: "تحديد الأرباح مقدماً بالبنوك حلال.. وأقرب إلى روح الإسلام، وأن شهادات



الاستثمار العالية تركز على الأسس الإسلامية<sup>(١٢٩)</sup>، وأقيمت هذه الفتوى معارضة شديدة من عدد كبير من رجال الدين وعلى رأسهم شيخ الأهر، والشيخ متولى الشعراوى وعدد من أساتذة الأزهر، إلى حد مطالبتهم رئيس الجمهورية بعزل المفتى<sup>(١٣٠)</sup>. ولم يهدأ الموقف إلا بعد تدخل الشيخ "محمد الغزالي" مؤيداً للفتوى. كذلك رفض شيخ الأزهر قراراً اتخذته وزير الأوقاف بتوحيد خطبة الجمعة، كما رفض التعرض للمساجد الأهلية.

وتكشف هذه المواقف عن التناقض السائد بين أقطاب المؤسسة الدينية، واتخاذ الأزهر موقفاً متميزاً في مواجهة كل من مؤسسة الافتاء ووزارة الأوقاف، الأمر الذى انعكس فى النهاية على علاقته بالنظام، إذ خلق هذا الموقف الذى ينحو إلى الاستقلالية، نوعاً من التوتر بين الجانبين وكانت أحد مظاهره اتهام رئيس الهيئة البرلمانية للحزب الوطنى للأزهر بالتقصير فى مواجهة ظاهرة العنف بعد موقفه من الفتوى الخاصة بعمل البنوك، ورفضه قرار وزير الأوقاف بتوحيد خطبة الجمعة. وهو ما دعا شيخ الأزهر بدوره إلى إرسال رسالة احتجاج إلى رئيس مجلس الشعب<sup>(١٣١)\*</sup>.

ولم تقتصر مظاهر التناقض فى الدور على أطراف المؤسسة الدينية الرسمية وإنما شملت مواقف رجال الدين.

وقدمت قضية اغتيال الكاتب المصرى فرج فودة فى بداية التسعينيات نموذجاً دالاً على ازواجية هذا الموقف، وبرز ذلك من خلال مؤشرين أساسيين: الأول، هو استناد أحد المتهمين فى هذه القضية فى تبرير عملية الاغتيال على أنه إعمال لفتوى صدرت عن ندوة لرجال الأزهر<sup>(١٣٢)</sup>. والآخر، هو شهادة الشيخ محمد الغزالي فى نفس القضية أمام محكمة أمن الدولة العليا فى ٢٢ يونيو ١٩٩٢ والتي أعلن فيها أن (من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكون كافراً مرتدّاً عن الإسلام وينبغى أن يقتل.. وكل من يقتله يكون مفتتاً على السلطة) وعندما سئل عن عقوبة الافتئات على السلطة أجاب "بأنه لا يذكر لها عقوبة فى الإسلام"<sup>(١٣٣)</sup>.

وأخطر ما تضمنته هذه الشهادة أنها أضفت شرعية دينية على المسلك العنيف للجماعات الإسلامية (حيث لا عقوبة على من يقتل على السلطة)، فضلاً عن إباحتها لمسألة تكفير الأفراد (من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكون كافراً مرتدًا).

تقدم هذه النماذج أمثلة على طبيعة الدور الذي لعبته كل من المؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين، والذي انطوى على سمات ثلاث: الأولى، هي اتصافه بالازدواجية في موقفه سواء من النظام أو من المعارضة السياسية الدينية بفصائلها المختلفة. والثانية، هي النزوع إلى الاستقلالية، إذ على الرغم من ارتباط هذه المؤسسة وبعض رجال الدين مباشرة بالدولة إلا أن طبيعة هذا الارتباط قد تختلف من مرحلة إلى أخرى، حيث أن قوة سيطرة الدولة على المؤسسة الدينية تضيق إلى حد كبير من مساحة استقلالياتها، وبالعكس فقد تزيد مساحة هذه الاستقلالية عندما تضعف سيطرة الدولة عليها. أما الثالثة، فهي التبرير الفقهي لسلوك المعارضة الإسلامية، وقد دلت بعض مواقف المؤسسة الدينية ورجال الدين على اتفاق آرائهم في كثير من الأحيان مع أفكار أكثر جماعات المعارضة الإسلامية تشدداً، حتى وإن اختلفت معها على مستوى السلوك والممارسة.

## تصاعد الدور الرقابي للمؤسسة الدينية

في مقابل تراجع الدور "التبريري" للمؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين في الثمانينيات وبداية التسعينيات تصاعد الدور الرقابي لهما في نفس الفترة. فقد مارست هذه المؤسسة وبالتحديد الأزهر نوعاً من الرقابة لم تقتصر على الحياة السياسية، وإنما امتدت لتشمل الحياة الفكرية بكافة جوانبها، فلقد قصر قانون الأزهر رقم ١٣ لسنة ١٩٦١ مهمة مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر على تتبع ما ينشر من أعمال حول "الإسلام" و "التراث الإسلامي" دون أن يكون له حق مصادرتها، أي أن مهمته وفقاً للقانون هي مهمة إشرافية. وحدد القانون رقم ١٠٢ لسنة ١٩٨٥ في المادة الثانية الكتب التي تعرض على الأزهر وهي: المصحف الشريف، والأحاديث النبوية<sup>(١٣٤)</sup>. غير أن

العرف جرى على توسع الأزهر فى مجال مهمته الإشرافية من حيث تغطيتها لمجالات عديدة من الإنتاج الفكرى سواء السياسى أو الأدبى، أو الفنى، فضلاً عن تدخله المباشر فى منع بعض الأعمال أو عدم إعادة طبعها، أو المطالبة بمصادرتها من الجهات المختلفة<sup>(١٣٥)</sup>.

وفى أغلب الأحوال استجاب النظام لطلب هذه المصادرات<sup>(١٣٦)</sup>، وقد يرجع ذلك إلى سببين: الأول، هو المكانة الرمزية الهامة التى يتمتع بها الأزهر، والتى تتيح له ممارسة نوع السلطة الدينية فى المجتمع. والآخر، يتعلق بالجانب السياسى أى علاقة النظام بهذه المؤسسة والنزى يؤدى بدوره إلى تقوية وتوسيع مجالاته لاعتبارات سياسية.

ويكشف عقد الثمانينيات عن نجاح المؤسسة الدينية الرسمية فى فرض دور رقابى - خاصة فى مجال حرية الفكر والتعبير - وهو ما جعلها قادرة على ممارسة ضغوط متزايدة على توجهات النولة والمجتمع، وغذى من استقلاليتها فى مواجهة النظام، فى الوقت الذى اتسم دورها بالازنواجية والانقسام فى مجال تبرير السياسات أو احتواء المعارضة الدينية السياسية، مما خلق نوعاً من التوتر الكامن بينها وبين النظام، ويبدو أن ذلك الموقف كان وراء إصدار القرار الجمهورى رقم ٢٨١ لسنة ١٩٩٢، بتحديد الوزير المختص بشؤون الأزهر ويقضى بأن يكون رئيس مجلس الوزراء هو الوزير المختص بشؤون الأزهر<sup>(١٣٧)</sup>.

### ثالثاً : النظام والمعارضة الإسلامية: تقييم تجربة الثمانينيات

لم تكن استراتيجية النظام فى عهد الرئيس مبارك فى مواجهة المعارضة الإسلامية انقطاعاً كاملاً مع استراتيجية سلفه، وإن سعت لإحداث نوع من الانفراج السياسى فى إطار التوجه الليبرالى، الذى تركز حول السماح بقدر أكبر من حرية التعبير، وتوسيع مجال الحركة أمام المعارضة السياسية بوجه عام ومن ضمنها المعارضة الإسلامية بعد القمع الذى تعرضت له فى نهاية عهد السادات.

وإذا كان اغتيال الرئيس السادات في ١٩٨١ على يد إحدى فصائل المعارضة الإسلامية، مثل نقطة فاصلة في حياة النظام السياسي المصري أوصلته إلى حد الأزمة، فقد حاول الرئيس مبارك منذ توليه الحكم إدارة هذه الأزمة بحيث لاتصل إلى نقطة الانفجار أو انهيار النظام، ولكن دون الإقدام على أى تغيير سياسى أو قانونى أو دستورى جبرى يدفع عملية التحول الديمقراطي إلى مستوى أعلى، وهو ما عكس استمرارية في التجربة السياسية مع اختلاف في بعض التفاصيل.

في هذا الإطار اعتمدت استراتيجية الرئيس مبارك في مواجهة المعارضة الإسلامية على محاولة احتواء التيار السياسي المعتدل منها مثلاً في الإخوان المسلمين، وإن لم يصل هذا الاحتواء إلى درجة الإستيعاب الكامل لهم، وتمثلت هذه الاستراتيجية بشكل أساسى، في رفض الاعتراف بهم كجماعة سياسية مستقلة، وإن سمح لهم النظام بحرية العمل وممارسة النشاط والمشاركة في العملية السياسية بما فيها الانتخابات، وتمثل ذلك عملياً في صياغة القانون الانتخابى في ١٩٨٣ الذى أتاح لهم المشاركة في الحياة السياسية والتشريعية تحت مظلة الأحزاب السياسية الأخرى، من خلال نظام القائمة الحزبية النسبية.

وقد أسفرت سنوات الثمانينيات عن التأثير المحدود لهذه الاستراتيجية حيث لم تؤد إلى إحتواء المعارضة السياسية الإسلامية، بل على العكس فقد ساهمت بشكل غير مباشر في تصاعد قوة التيار الإسلامى، وأتاحت له فرصة للتغلغل داخل الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والتمثيل داخل البرلمان فضلاً عن انتشارهم في أوساط الحركة الطلابية، واتساع مجال نشاطهم الاقتصادى والاجتماعى من خلال الأنشطة الأهلية.

وتمثلت حدة هذه المعارضة في اشتداد ضغطها على النظام من أجل دفعة إلى تحقيق مطلبها الرئيسى وهو تطبيق الشريعة الإسلامية، وشكل هذا المطلب بالتحديد عنصر ضغط خطيراً على النظام بسبب المادة الثانية من الدستور المصري، والتي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسى للتشريع، وهو ما قوى من

موقف المعارضة الإسلامية وأضعف موقف النظام، حيث عملت من خلال القنوات السياسية والتشريعية لإظهاره في حوقف المماطل أو الممانع في تنفيذ نص دستوري. ولا شك أن هذا النص - الذي ورثه عهد مبارك عن الحقبة السابقة - أوقع النظام في تناقض وحرج سياسي بالغ.

وعلى صعيد الحركة الإسلامية مثلت حقبة الثمانينيات مرحلة من أهم وأكثر المراحل التي شهدت صعوداً مكثفاً للنشاط السياسي للقوى الإسلامية "المعتدلة" - الإخوان المسلمين - إذ رغم عدم تمتعهم بالمشروعية القانونية في عملهم السياسي أي عدم الحصول على حق التنظيم السياسي المستقل، إلا أنهم كانوا من أكثر القوى السياسية نشاطاً في هذه الحقبة، فقد مارس الإخوان في الثمانينيات تجربة التحالفات الحزبية، وخاضوا الانتخابات البرلمانية مرتين في عام ١٩٨٤، و١٩٨٧، وأعطوا اهتماماً خاصاً للعمل النقابي حتى هيمنوا على عدد هام من النقابات المهنية، فضلاً عن انتشارهم داخل الحركة الطلابية وتغلغلهم في الجمعيات الأهلية، وقيامهم بالعديد من مظاهر النشاط الاجتماعي والأهلي.

وعكست هذه المظاهر للنجاح السياسي للإخوان قدرة عالية على التنظيم كفلت لهم سعة الانتشار الجغرافي والوجود على كافة المستويات، بمعنى آخر استطاع الإخوان من خلال نشاطهم السياسي والاجتماعي والخدمي من ناحية، وارتفاع مستواهم التنظيمي من ناحية أخرى، خلق قنوات مباشرة مع القاعدة العريضة في المجتمع سواء على مستوى الحضر أو الريف، وهو ما تأكد من خلال أدائهم في الأحزاب والنقابات حيث امتد نشاطهم من المدن إلى المحافظات والقرى.

ورغم عوامل القوة الذاتية التي امتلكتها الحركة الإسلامية في الثمانينيات وعلى رأسها الإخوان، والتي وفرت لها جزءاً هاماً من النجاح، إلا أن الوجه المقابل لهذا النجاح تمثل في تدهور أداء النظام على مستويات عديدة خاصة مستوى الخدمات، ووصل هذا التدهور إلى ذروته في بعض المحافظات خاصة في صعيد مصر، وامتد إلى ما يعرف بأحزمة الفقر في الأحياء العشوائية في العاصمة، كذلك فقد كان ضعف وعدم

فعالية الأحزاب السياسية الموجودة عاملاً إضافياً لإظهار نجاح الحركة الإسلامية، فقد ظل أداء هذه الأحزاب منخفضاً ومحصوراً في دوائر ضيقة لاتتجاوز العاصمة وبعض المراكز الحضرية، وغائباً في أغلب المناطق الريفية والأحياء العشوائية في العاصمة والتي شهدت في المقابل نشاطاً مكثفاً للحركة الإسلامية. وعكس ضعف الأحزاب وقلة فعاليتها قصوراً شديداً في بنائها التنظيمي مما حرمها من التغلغل في المستويات القاعدية وتوسيع قاعدتها الجماهيرية.

وظهرت مؤشرات ضعف هذه الأحزاب من خلال تدهور مستوى تمثيلها خلال الانتخابات البرلمانية. فحزب التجمع - وهو من أوائل الأحزاب التي أنشئت مع التجربة الحزبية في السبعينات - لم ينجح في انتخابات مجلس الشعب لعام ١٩٧٦، ١٩٧٩، ١٩٨٤، وتم تمثيله بمقعد واحد بالتعيين في ١٩٧٨، وكذلك حزب الأحرار فقد حصل على ١٢ مقعداً في ١٩٧٦، ثم تراجع إلى ثلاثة مقاعد في ١٩٧٩، ولم يفز في انتخابات ١٩٨٤، ثم اضطر لخوض الانتخابات البرلمانية من خلال "التحالف الإسلامي" في ١٩٨٧، ليمثل بأربعة مقاعد ونفس الشيء بالنسبة لحزب العمل حيث حصل على ٢٢ مقعداً في ١٩٧٩، ولم يتمكن من الفوز في الانتخابات التالية في ١٩٨٤، واضطر هو الآخر لخوض انتخابات ١٩٨٧ من خلال "التحالف الإسلامي" ليمثل بـ ٢٢ مقعداً، أما حزب الوفد ذو التاريخ القديم، فقد خاض أول انتخابات برلمانية له في ١٩٨٤ بعد عويته إلى الحياة السياسية بالتحالف مع الإخوان المسلمين ليمثل بـ ٥٢ مقعداً، ثم تراجع العدد إلى ٣٦ مقعداً بعد خوضه انتخابات ١٩٨٧ منفرداً، ويشير هذا التراجع المستمر للأحزاب السياسية إلى انخفاض مستواها التنظيمي، وهو أمر لا يستثنى منه الحزب الوطني الحاكم الذي يعاني هو الآخر من ضعف وجوده على المستويات القاعدية - خاصة في الريف - وانخفاض نشاطه، وشكلت هذه الأسباب مجتمعة الوجه الآخر لصعود القوى الإسلامية في الثمانينيات.

وفي مقابل الصعود السياسي لقوى الإخوان والحركة الإسلامية بشكل عام في الثمانينيات لم تشهد نفس الحقبة انحصاراً لظاهرة العنف أو تحجيماً لعمل الجماعات

الإسلامية حتى أصبحت في أوائل التسعينيات تمثل التحدي الرئيسي للاستقرار السياسي والاجتماعي. فقد اتسع نطاق العنف ليشمل المجالين السياسي والاجتماعي، وتكررت ظاهرة الاغتيالات السياسية وأمتدت إلى رجال الفكر، كما تم تكثيف الاعتداء على رجال الشرطة لإرهاق الجهاز الأمني للدولة، وشهدت التسعينيات مظهراً جديداً للعنف تمثل في حوادث الاعتداء المستمرة على السياحة مما شكل تهديداً خطيراً لأحد أعمدة الاقتصاد القومي فضلاً عن هز هيبة الدولة، كذلك فقد استمرت ممارسة العنف من قبل هذه الجماعات في المجال الاجتماعي في محاولة لإجبار الأفراد على تغيير سلوكهم الاجتماعي بالقوة مما يعني استمرارها في تجريد كل من النظام والمجتمع من شرعيتها، ومن الناحية الجغرافية ظل مركز التركيز الرئيسي لعمل هذه الجماعات في صعيد مصر، إذ مازالت هذه المنطقة تتسم بالتخلف الشديد فضلاً عن أن طبيعتها الجغرافية تمنع السيطرة الأمنية الكاملة عليها، وتمثل بذلك محيطاً اجتماعياً وثقافياً وجغرافياً يشكل منطقة محتملة للعنف، وفي المقابل يتركز وجود هذه الجماعات في المدن وفي المناطق الحضرية العشوائية، والتي تحمل خصائص مشابهة.

كما استمرت بعض أفرع الجمعيات الأهلية الإسلامية والمساجد الأهلية في الثمانينيات تشكل أحد العوامل الرئيسية التي تعتمد عليها هذه الجماعات في إحداث التعبئة والتجنيد لأنصارها، واستمرت منبراً هاماً لنشر أفكارها على نطاق واسع دون نجاح النظام في السيطرة عليها.

إزاء تزايد ظاهرة العنف في الثمانينيات لجأ النظام إلى الاعتماد بشكل متزايد على السياسة الأمنية لمواجهةها، وأسفرت هذه السياسة عن مزيد من الاشتباكات الدموية بين رجال الأمن والجماعات الإسلامية فضلاً عن تصاعد حملة الاعتقالات واللجوء إلى المحاكم العسكرية، وتكشف هذه السياسة عن أن النظام لم يلجأ طوال الثمانينيات إلى معالجة الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة، والتي تعد المناخ لمزيد من انتشار أفكار ونشاط هذه الجماعات، واستعاض عن ذلك بالاعتماد سياسياً على استراتيجية احتواء الإخوان المسلمين في محاولة لعزل وتهميش الجماعات

التي تنهج العنف، ولم يؤد فشل هذه الاستراتيجية كما وضع في الثمانينيات إلى تغير جوهري في سياسات النظام، بل لجأ إلى مزيد من الاعتماد على المؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين لمواجهة التحدي الذي فرضته المعارضة الإسلامية العنيفة على النظام.

ولم تؤد السياسة الأخيرة، التي اتسمت بطابع شديد التقليدية إلى انحسار ظاهرة العنف أو السيطرة عليها، وإنما أدت على العكس إلى اتساع مساحة النور الرقابي الذي مارسته هذه المؤسسة على الحياة السياسية والفكرية، وأدت بالتالي - وبشكل غير مباشر - إلى مزيد من هيمنة المعايير الدينية وسيطرة رجال الدين على السياسة والمجتمع.

هكذا أكدت التجربة السياسية في الثمانينيات اتجاه النظام إلى إدارة الصراع السياسى مع المعارضة الإسلامية على نفس الأرضية الدينية التي انطلقت منها هذه المعارضة ولكن دون نجاح ملحوظ.

وشهد مطلع التسعينيات بداية التحول عن بعض السياسات التي حددت استراتيجيته السابقة تجاه المعارضة الإسلامية، وتمثل ذلك بشكل أساسى فى سعى النظام إلى تحجيم نشاط القوى السياسية الإسلامية، وبالأذات الإخوان المسلمين واستخدم فى ذلك الأداة القانونية، ومن ذلك القانون رقم ٢٠٦ لسنة ١٩٩٠ الخاص بالنظام الانتخابى البرلمانى والقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٢ لتنظيم الانتخابات فى النقابات المهنية، وهو الأمر الذى ترتب عليه تغيير فى توازنات القوى والتحالفات السياسية، وأدى فى الحالة الأولى إلى خروج الإخوان من مجلس الشعب بعد مقاطعتهم للانتخابات البرلمانية التى جرت فى ابريل ١٩٩٠.

وبشكل هذا التحول الأخير نوعاً من المواجهة الضمنية بين الطرفين وإن لم تصل إلى حد الصدام، ويرجع ذلك ليس فقط إلى حرص كل منهما على تجنب المواجهة العنيفة وإنما إلى الاستراتيجية التى اتبعها النظام منذ الثمانينيات والتي أعطت له



القدرة على تطبيق سياسة المنع والمنع، حيث لم يعترف بهم منذ البداية كجماعة سياسية مستقلة تتمتع بالمشروعية القانونية، فكان نزولهم إلى ساحة العمل السياسى العلنى مرهوناً إلى حد كبير بالقدر الذى سمح به النظام. وعلى صعيد آخر شهدت السنوات الأخيرة لجوء النظام إلى سياسة الضم التدريجى للمساجد الأهلية، ومحاولة تحييد دور المؤسسة الدينية الرسمية وتمثل ذلك فى القرار الجمهورى رقم ٢٨١ لسنة ١٩٩٢ القائل بإخضاع الأزهر للإشراف المباشر لرئيس مجلس الوزراء. وقد جاءت هذه التحولات الأخيرة فى التسعينيات كرد فعل على محدودية السياسات السابقة وإخفاقها فى احتواء واستيعاب المعارضة الإسلامية بشقيها العنيف والمعتدل.

(١) انظر في هذه المفاهيم بصفة عامة:

Clement H. CF. Moore , "Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The - Case of Nasser's Egypt", op-cit.

Nazih N. M. Ayubi, Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt (London, - Ithaca Press, 1980).

Robert Springborg, Family, Power and Politics in Egypt: Sayed Bey Marei - his - Clan, Client and Cohort. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982).

Freideman Buttner, "Political Stability Without Stable Institutions, the (٢) . 20(1), March 1979, pp.Orient Retraditionalization of Egypt's Policy".

٦٧، -٥٢

Gudrun Kramer, The Change of Paradigm: Political Pluralism in Contemporary (٣) , (41-42), Oct. 1987, March 1988, p. 285. **Peuples Mediterraneens** Egypt,

Robert Springborg, Mubarak's Egypt; Fragmentation of the Political Order (٤) (London: Boulder Co., Westview Press, 1989) pp. 183-184.

\* مثل "الواء الإسلامي"، "المختار الإسلامي"، و"الاتصام" (التي عادت بعد أن أوقفها النظام في صيف ١٩٨١)، وإن بقيت مجلة الدعوة محظورة عن الصدور.

\* يصف بعض الباحثين الأرسالية التي تشكلت في السبعينيات بأنها رأسمالية "مهجنة" متعددة الروافد تعود بمنابعها إلى حقبة تاريخية مختلفة، وإن كانت حقبة السبعينيات قد شهدت بداية الاندماج بين عناصرها المختلفة ولكنها افتقدت جانباً هاماً من التجانس السياسي. لمزيد من التفاصيل حول طبيعة البورجوازية المصرية بعد

١٩٥٢، انظر: دكتور نزيه نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩) ص ١٧١ - ١٩٢.

(٥) انظر:

Hala Mustafa, "Les forces Islamistes et l'experience democratique en Egypte" dans op. Cit., pp. 379 -397.

See: Gezia Mathari, "Le Neo Wafd et les Frères Musulmans: Alliance (٦) opportuniste ou nouvelle ideologie?" Etudes Internationales, (1), 1985, pp.

٩٦، -٥٧

Gudrun Kramer, op-cit., p. 290. -

Robert Springborg, op-cit., pp. 183-184. -

(٧) انظر:

د. يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، م.س.

د. يونان لبيب رزق، قصة البرلمان المصري (القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٤٨٢، مارس ١٩٩١).

- (٨) طارق البشرى الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م.س.، ص ٣٨٩ - ٤١٥.
- (٩) المرجع السابق، ص ٥١ - ٥٣.
- (١٠) من البرنامج الانتخابي للحزب الوطني الديمقراطي في ١٩٨٤.
- (١١) البيان الانتخابي الذي أصدره الحزب الوطني الديمقراطي في ١٩٨٧.
- (١٢) التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٧ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٨) ص ٣٣٥ - ٣٣٦.
- (١٣) التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٩ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٠) ص ٤١٨ - ٤١٩.
- (١٤) السيد يسين، على الدين هلال (آخرين)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤، دراسة وتحليل (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٦) ص ١١٣.
- (١٥) السيد يسين، على الدين هلال (آخرين)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧، دراسة وتحليل (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٨)، ص ١٣ - ١٤.
- (١٦) د. زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة المصرية، م.س. ص ٩٩.
- (١٧) مصطفى مشهور "من فقه الدعوة، الإخوان المسلمون والسياسة وسياسة الدعوة"، مجلة الدعوة، العدد ٦٤، ١ - ٤ أغسطس ١٩٨١، ص ٩.
- (١٨) السيد يسين، على الدين هلال (آخرين)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧، دراسة وتحليل، م.س.، ص ١٣٢ - ١٣٣.
- وأنظر البيانات التي أعلنتها وزارة الداخلية عن انتخابات مجلس الشعب في الأهرام ١٩٨٤/٦/١، ص ١٧، و ١٩٨٧/٤/١، ص ١.
- (١٩) السيد يسين وعلى الدين هلال (آخرين)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٧، دراسة وتحليل، م.س.، ص ١٣١ - ١٣٢.
- (٢٠) التقرير الاستراتيجي العربي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٨٧، ص ٢٣٧، ١٩٨٨، ص ٥١٢ - ٥١٤.
- Gilles Kepel, Les groupes Islamiques en Egypt Flux et Reflux 1981 - 1986, (٢١) Politique Etrangère, Juin 1986 ( pp. 429 - 446).
- تزايد إلحاح هذا المطلب بسبب الموقف المتشدد الذي اتخذته بعض فصائل التيار الإسلامي من ضرورة التطبيق الفوري للشرعية. حيث كان مقرواً خروج أنصار هذا التيار تحت قيادة الشيخ حافظ سلامة في يونيو ١٩٨٥ فيما سمي "بالمسيره الخضراء" للمطالبة بسرعة تطبيق الشرعية الإسلامية ورغم نجاح السلطة في منع هذه المسيرة إلا أن هذا الموقف كان يشكل مزيداً من الضغط على الإخوان كي يلحوا على المطالبة بتحقيق هذا المطلب من خلال وجوبهم داخل البرلمان.
  - تمت هذه الانتخابات وفقاً لنظام القائمة العزبية النسبية، ثم تم التراجع جزئياً عن هذا الشرط في انتخابات ١٩٨٧، بالجمع بين القائمة والترشيح الفردي ونفس تقسيم الدوائر في انتخابات ١٩٨٤.
  - إن تقسيم الدوائر الانتخابية إلى ٢٢٢ دائرة في ١٩٩٠ جاء بزيادة قدرها ٤٩ دائرة عن إجمالي عدد الدوائر في انتخابات ١٩٧٦، و ٤٦ دائرة عن إجمالي عدد الدوائر في انتخابات ١٩٧٩ (وهي الانتخابات التي جرت قبل الأخذ بنظام القائمة).

(٢٢) صحيفة الشعب ٢/١٠/١٩٩٠، ٢٢/١١/١٩٩٠.

صحيفة الولد ٢/١١/١٩٩٠

(٢٣) د. علي الدين هلال، د. أسامة الفرزالي (إشراف)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٠، دراسة وتحليل (القاهرة: مركز

الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٢)، ص ١٩٠ - ١٩١.

• شاركت الأحزاب الصغيرة وحزب التجمع في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٠، وتعرضت لهجوم شديد من قبل حزب "العمل" بالتحديد على امتناعها هذا الموقف

(٢٤) الأحرار، ٧/٤/١٩٨٦.

(٢٥) الأهرام، ٢٢/٤/١٩٨٦.

(٢٦) جريدة النور ١٢/٤/١٩٨٨.

• لاحظ زيادة نسبة الوجود الإسلامي في فرع النقابة بالعاصمة وبمخالفات الصعيد.

(٢٧) الشعب، ٢٨/٢/١٩٨٩.

(٢٨) أي منصب الوكيل، والأمين العام، وأمين الصندوق، وأمين مساعد، وأمين مساعد الصندوق، ورئيس الهيئة التأديبية

العليا، الأهرام، ٢/٥/١٩٩٠.

(٢٩) الشعب، ٢١/٤/١٩٩٢.

(٣٠) النور، ٢٣/٤/١٩٩٢.

(٣١) الشعب، ٢١/٤/١٩٩٢.

• شارك في التصويت في هذه الانتخابات حوالي ٣٠ ألف طبيب من إجمالي ١٠٠ ألف.

(٣٢) الأهرام، ٢/٢/١٩٩١.

(٣٣) الشعب، ٥/٣/١٩٩١.

(٣٤) الأحرار، ١٤/٩/١٩٩٢، والشعب، ٨/٧/١٩٩٢.

(٣٥) الأهرام، ١٥/٥/١٩٩٣.

(٣٦) الولد، ٢٨/٤/١٩٩٣.

(٣٧) الشعب، ٣٠/٤/١٩٩٢.

(٣٨) أحمد فارس عبد المنعم، جماعات المصالح في د. علي الدين هلال (محرر)، النظام السياسي، (المركز العربي

للبحث والنشر ١٩٨٣)، ص ٢٨٣ - ٢٨٦.

• تعكس طريقة الانتخاب في النقابات العمالية درجة أعلى من القيود بخلاف الحال في النقابات المهنية. فبينما في الحالة الأخيرة يكون الانتخاب من اختصاص الجمعية العمومية للنقابة التي تمثل القاعدة العريضة من الأعضاء، فإنه في حالة النقابات العمالية فإن مجلس إدارة النقابة العامة هو الذي يختار رئيساً له من بين أعضائه. كما أن مجلس إدارة الاتحاد العام للنقابات هو الذي يختار رئيساً له من بين أعضائه دون أن يكون للقاعدة العمالية رأي فيها. وهو ما أضفى طابعاً بيروقراطياً عليها ودعم من استمرار الوصاية الإدارية لوزارة العمل عليها.

(٢٩) Guillermo A. O'Donnell, Corporatism and the Question of the state, in James.

M. Malloy (ed.) Authoritarianism And Corporatism in Latin America

(Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977) pp. 68 - 69.

• (١٠) الادلاء بالصوت في الانتخابات هو (القائمة الشهادة له) كما جاء في دعوة التيار الإسلامي لحد المواطنين على

المشاركة، والذي خاص الانتخابات النقابية تحت شعار فضفاض وهو "الاسلام هو الحل"، انظر، د. أماني قنديل

التيار الإسلامي داخل جماعات المصالح في مصر، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩، ص ١٦٢-١٦٩.

(٤١) التقرير الاستراتيجي العربي، لعام ١٩٨٧، ص ٢٥٢.

(٤٢) انظر نموذج لذلك أزمة الخليج ومواقف الطرفين تجاهها، في د. أماني قنديل، "التحديات المهنية في مصر وأزمة الخليج"، في د. مصطفى كامل السيد (محرر) حتى لا تتشب حرب عربية عربية أخرى: من دروس حرب الخليج (القاهرة: مركز البحوث السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ١٩٩٢) ص ٢٩٧ - ٣٢٥.

(٤٣) القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٢، الأهرام ١٨/٢/١٩٩٢.

(٤٤) اجتماع الجمعية العمومية لنقابة الأطباء في ١٩/٢/١٩٩٢، والمحامين في ١٨/٢/١٩٩٢، والعلميين في ١٦/٢/١٩٩٢، والمهندسين في ٥/٢/١٩٩٢.

(٤٥) سياسة العمل الاجتماعي الأولى في مصر (القاهرة: الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، ١٩٨٣) ص ١٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٩.

(٤٧) القانون رقم ٢٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية، ط ٤، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٩، ص ٨.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٢ - ١٤.

(٤٩) نفس المرجع، ص ١٠ - ١٢.

(٥٠) نفس المرجع، ص ٧٨.

(٥١) نفس المرجع، ص ٨٢.

(٥٢) المرجع السابق، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٥٣) الجدول مستخرج من: الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، سياسة العمل الاجتماعي في مصر، ص ٢٤ - ٢٥. ومذكرة من الإدارة العامة لوزارة الشؤون الاجتماعية ٢١/٨/١٩٩١.

(٥٤) ابراهيم إمام يوسف، محمد عبد العاطي علي: الخدمات التي تقدمها الهيئات الأهلية والحكومية للشباب، الندوة القومية للشباب، القاهرة: وزارة الشؤون الاجتماعية بالتعاون مع الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، منظمة اليونسف، ١٤/١٦ يناير ١٩٨٦.

(٥٥) الجدول مستخرج من: القانون رقم ٢٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية، ص ٦٨ - ٧٦.

(٥٦) الجدول مستخرج من: القانون رقم ٢٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية، ص ٧٩ - ٨٢.

(٥٧) الجدول مستخرج من: كتاب القانون رقم ٢٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ولائحته التنفيذية، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٥٨) القانون ٢٢ لسنة ١٩٦٤، ص ٢٢.

(٥٩) صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة المبعثيات (القاهرة: البداية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص ٢٣.

(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

- من أمثلة ذلك اتخاذ قرار بإغلاق ممسجد "النور" التابع لجمعية الهداية الإسلامية والذي يقع بجوار الكانترانية الرئيسية مقر البابا شنودة حيث كان مقرراً لممارسة بعض الأنشطة السياسية من قبل الجماعات الإسلامية.
- (٦١) طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٧)
- ص ٤٦٦.
- (٦٢) مقابلة مع د. عبد العظيم خطاب مدير فرع الجمعية الشرعية بالقاهرة، في مقر الجمعية الرئيسي في القاهرة، شارع الجلاء يوم ١٩٩١/١١/١٠.
- (٦٣) مقابلة مع د. جميل أحمد علام، عضو مجلس الإدارة بالفرع الرئيسي، في المقر الرئيسي بالجمعية، القاهرة، شارع الجلاء، في ٢، ١٩٩١/١١/٣.
- (٦٤) المقالة السابقة
- (٦٥) د. عبد العظيم حامد خطاب، لمحات من تاريخ الإمام الشيخ محمود محمد خطاب السيكي (القاهرة: دار الاضواء ١٩٨٥) ص ١٤١ - ١٤٥.
- (٦٦) المقالة السابقة مع د. جميل أحمد علام، عضو مجلس إدارة الجمعية الشرعية.
- (٦٧) المقالة السابقة، والتقارير الشهرية عن سير مشروع "رعاية الطفل اليتيم" الصادرة عن الجمعية الشرعية الفرع الرئيسي، ١٩٩٠ - ١٩٩١.
- (٦٨) التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٧، م. ص.، ص ٤٥٧.
- (٦٩) عبد اللطيف مشبتهري، هذه دعوتنا (القاهرة: الجمعية الشرعية لتعاون الماملين بالكتاب والسنة المحمدية، ط ١، ١٩٧٩) ص ٣٠٩.
- (٧٠) الامام حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط ٤، ١٩٧٩) ص ١٤١.
- (٧١) التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٩٠ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ١٩٩١) ص ٤٥٢.
- (٧٢) جاء ذلك على لسان أحد أعضاء مجلس إدارة الجمعية الشرعية بالفرع الرئيسي في معرض المقالة المشار إليها سابقاً: حيث أشار إلى (أن أغلب المشرفين والقائمين على المشروع كانوا من المنتمين إلى حركة الإخوان، وأنهم مارسوا نشاطهم تحت غطاء الجمعية الشرعية. وبما قوى من مركزهم داخل الجمعية قدرتهم الهائلة على تمويل المشروعات الضخمة، حيث بلغ حجم الاتفاق على مشروع واحد مثل مشروع "رعاية الطفل اليتيم" مليون جنيه شهرياً).
- (٧٣) الأهرام، ١٩٩٠/٦/١١.
- (٧٤) المقالة السابقة.
- (٧٥) طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، م. ص.، ص ٤٧١.
- (٧٦) المرجع السابق، ص ٤٧٠.
- (٧٧) وفقاً لإحصاء ١٩٨٦ والذي ورد في بحث مقدم من إبراهيم إمام "الخدمات التي تقدمها الهيئات الأهلية والحكومية للشباب" في الندوة القومية للشباب، م. ص.، ص ١١.
- (٧٨) الجول مستخرج من: "كتاب القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمنظمات الخاصة ولانتهه التنفيذية"، م. ص.، ص ٦٨ - ٧٥.
- تصدر الجمعية مجلة بعنوان "رسالة الإسلام" وتتناول مختلف القضايا التي تمس شؤون الإسلام والمسلمين في مختلف أنحاء العالم، وتعمل المجلة على نشر أفكار الجمعية فضلاً عن دورها في التنشئة الدينية.

• تعتمد الجمعية بشكل أساسي في تمويل أنشطتها على مصادر التمويل غير الحكومية (حيث لا تتعدى المعونة الحكومية ألفي جنيه سنوياً) والتي تتراوح بين الاشتراكات التي يدفعها الأعضاء إلى جانب التبرعات والهبات التي ترد للجمعية من جهات مختلفة فضلاً عن مصادر التمويل الخاصة (مثل حصيلية إيرادات الحفلات التي تنقيها الجمعية، والمطبوعات التي تصدرها، وطبع طوابع خاصة وطرحها للبيع) لائحة النظام الأساسي لجمعية الشبان المسلمين المعدلة وفقاً للقانونين ١٩٦٤/٣٢ ولانته ١٩٦٦/٩٣٢.

(٧٩) اللائحة الداخلية لجمعية أنصار السنة المحمدية، ص ١ - ٣.

(٨٠) المؤتمر العام لجمعية أنصار السنة المحمدية، مجلة الهدى النبوي العدد ٢٠، ص ٣٧ - ٣٩.

• كان عضواً في جماعة "شباب محمد" التي انشقت عن الإخوان عام ١٩٣٩ بسبب الخط التوفيقي الذي اتبعه المرشد الأول لجماعة الإخوان الشيخ حسن البنا مع النظام، ورفضها التعاون مع حركة الضباط الأحرار. ثم أسس جمعية "الهداية الإسلامية" التي أقامت العديد من المساجد ومنها جامع "الشهداء بالسويس" وجامع "النور" بالعابسية في القاهرة، والتي لعبت دوراً سياسياً بارزاً في الثمانينيات، وقد سبق اعتقال الشيخ سلامة عام ١٩٦٦.

Gilles Kepel, "les groupes Islamiques en Egypte Flux et Reflux 1981 - (٨١) 1986" op.cit., pp. 438-439.

(٨٢) التقرير الاستراتيجي العربي لعام ١٩٨٦، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام ١٩٨٧) ص ٣٩٨. ويجدير بالذكر أنه قد تم القبض على الشيخ طه السماوي عام ١٩٨٦ بتهمة إحراق بمض محلات الغليون، ثم صدر حكم قضائي ببراءته في سبتمبر ١٩٨٧.

(٨٣) زاد عدد المساجد الألفية بما يقرب من النصف منذ بداية الثمانينيات وحتى مطلع التسعينيات فقد قدر عددها وفق تصريحات وزارة الأوقاف ٤٠ ألف مسجد أهلي عام ١٩٨١ (الأهرام ١٩٨١/١١/٥)، زادت إلى ٧٠ ألف في ١٩٨٩ (حسب تصريح وزير الأوقاف في جريدة مايو ١٩٨٩/١/٢).

(٨٤) أدى قرار الخروج في مسيرة من مسجد صلاح الدين احتجاجاً على قرار وزارة الأوقاف بتغيير خطيب المسجد إلى وقوع صدام مع قوات الأمن (الأهرام ١٩٩٠/٥/١٩).

(٨٥) في عام ١٩٨٥ أعلنت وزارة الأوقاف ضمها لحوالي ٢٨ مسجداً أهلياً (الأهرام ١٩٨٥/٦/٢٥)، ثم ٢٩ مسجداً (الأهرام ١٩٨٥/٩/٥)، و ٤٥ مسجداً (الأهرام ١٩٨٥/٩/٢٣)، و ٥١ مسجداً (الأهرام ١٩٨٥/١٠/٨)، كما أعلنت عن ضمها لـ ١١٠ مسجد في عشر محافظات (الأهرام ١٩٨٦/٨/١٦) وبلغ الرقم ٦٠٠ مسجد في أواخر الثمانينات (الأهرام ١٩٨٩/١/٢)، وتوضح من هذه الأرقام شبكة عدد ما تستطيع الوزارة ضمه وإخضاعه إليها من هذه المساجد مقارنة بعددها الإجمالي الذي أعلنت عنه والذي تراوح بين ٦٠ ألف و ٧٠ ألف مسجد أهلي.

(٨٦) تم الإعلان عن تخصيص ميزانية قدرها ٢٠ مليون جنيه لإنشاء مائة كُتّاب في مختلف المحافظات (الأهرام ١٩٨٩/١١/٣)، وفي أبريل ١٩٩١ صرح وزير الأوقاف أن الدولة تتكلف ٥ مليون جنيه لمشروع تحفيظ القرآن (الأهرام المسائي ١٩٩١/٤/١١)، هذا فضلاً عن تسهيلات القروض والتيسيرات التي تمنحها الدعاة ومحفظي القرآن (الجمهورية ١٩٩٢/٤/١٢)، و(الأهرام ١٩٩١/٧/١٩).

• مهد سقوط وزارة اسماعيل باشا هديقي (٢٠ - ١٩٣٢) التي استبدلت بـ دستور ١٩٣٢ بدستور ١٩٢٠ الطريق لظهور موجات عالية من الاضطرابات السياسية التي طالبت بعودة دستور ١٩٣٢.

(٨٧) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، ترجمة إكرام يوسف، (القاهرة: دار مينا للنشر، ط١، ١٩٩١) ص ٥٥ - ٥٨.

- (٨٨) د. عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨، ١٩٣٦، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٨٣) من ص ٧٨ - ٨٠.
- (٨٩) انظر: حسن البنا، "الامام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي" (بيروت: دار القلم، ط١، ١٩٧٤).

وزكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، م. ص. من ص ٢٧١ - ٢٠٩.

- (٩٠) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م. ص. من ص ٢٢٩ - ٢٢٠.
- (٩١) رفعت السعيد، حسن البنا، متى وكيف ولماذا (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧) ص ١٤٤.
- (٩٢) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، م. ص. من ص ٦٢.
- (٩٣) المرجع السابق، ص من ٦٤ - ٦٥.
- (٩٤) نفس المرجع، ص من ١٤٣ - ١٥٠.
- (٩٥) نفس المرجع، ص من ١٨٤ - ٢٠٧.

• أعادت هذه اللائحة المادة (٥٦) مكرراً التي تُخضع اتحاد الطلبة لرقابة الاتحاد الاشتراكي حيث نصت على أن يكون لجان اتحاد الطلبة ولجانها على كافة المستويات رواد من أعضاء هيئة التدريس ولا تكون اجتماعات هذه المجالس أو اللجان صحيحة إلا بحضور الرائد، وتكون له رئاسة الجلسة، ويكون صرف أموال الاتحاد بشيكات موقع عليها من رائد الاتحاد ورئيسه والمراقب المالي والإداري، ويكون تعيين رائد اتحاد الكلية والمعهد ورواد لجانها بقرار من عميد الكلية بموافقة وكيل الجامعة لشؤون أقسام الليسانس والبيكالوريوس ويكون وكيل الجامعة لشؤون أقسام الليسانس والبيكالوريوس رائد اتحادها ويتولى تعيين رواد اللجان على مستوى الجامعة، ويكون تعيين رائد الاتحاد العام لطلاب الجمهورية بقرار من لجنة التنظيم للاتحاد الاشتراكي العربي.

(٩٦) لائحة اتحاد طلاب الجمهورية العربية المتحدة (مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٩١)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، نظام الجامعات في الجمهورية العربية المتحدة (١٩٧٠) من ص ١٦٢ - ٢٨٥.

• اندلعت هذه الانتفاضة في يناير ١٩٧٢ على إثر خطاب رئيس الجمهورية أنور السادات في ١٢ يناير الذي برد فيه جرحه عن الوفاء بالتزامه الخاص بجعل عام ١٩٧١ عام الحسم لخوض المعركة ضد إسرائيل، وبدأت الاضطرابات في كلية الهندسة بجامعة القاهرة حيث قابتها الكتلة الطلابية التي نظمت نفسها تحت اسم "جماعة أنصار الثورة الفلسطينية".

- (٩٧) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، م. ص. من ص ٢١٢ - ٢٢١.
- (٩٨) انظر: شهادة ضباط الأمن بأسبوط في المحكمة أثناء نظر القضية الخاصة بأحداث أسبوط: الأخبار ٢٧/٢/١٩٨٣، ١٩٨٣/٣/٦.

- محمد عبد السلام الزيات، دائرة العنف والقرار السياسي، الأمالى ٢٢/٢/١٩٨٣.
- عادل حمودة، صفقة تحت قبة الجامعة، روز اليوسف ١/٦/١٩٨٦.
- د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، م. ص. من ص ٢٢٠.
- (٩٩) كانت هذه الجماعة وفقاً لرؤية أحد مؤسسيها بشابة جماعة إسلامية جديدة تؤكد الوجود السياسي الإسلامي وبكيد للقيادة الشيوعية في الجامعة (وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية - هندسة القاهرة، ١٩٦٨ - ١٩٧٥، القاهرة: مطابع مذكور ١٩٧٦) من ص ١٢٠.

• ووفقاً لنفس الرواية فقد لجأ كياص المستوفان في الحكومة إلى عرض الأموال على أعضاء الجماعة وتحريضهم على



استخدام العنف ضد خصومهم اليساريين، وكما يشير وائل عثمان: (كان كبار المسؤولين بالاتحاد الاشتراكي العربي بما فيهم الأمين العام ويكون على الأطس الأيديولوجية للتعاون المشترك بينهم وبين الاسلاميين، على محاولة للتقرب منهم، كما أكد الأمين العام للاتحاد الاشتراكي أنه يتفق في فكره تماماً مع الفكر الإسلامي)، يضيف (أن د. كمال أبو المجد استعاد أمامهم تكريات تجربته الفاسدة عندما كان عضواً في جماعة الإخوان مؤكداً على أن الدولة لا تعادي إلا الأفكار الماركسية)، المرجع السابق، ص ١٠٢، ١١٥. (١٠٠) Vol. James Nazih N. Ayubi, "The political Revival of Islam", 12, 1980. p. 49.

- ظهر ذلك بشكل حاد بعد زيارة الرئيس السادات إلى القدس في ١٩٧٧ حيث أثارت الزيارة غضباً شديداً من قبل الجماعات الإسلامية في الجامعة وكذلك استقباله لشاه إيران في مصر بعد قيام الثورة الإيرانية في ١٩٧٩. (١٠١) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.
- (١٠٢) اجتماع الرئيس السادات مع هيئة تدريس جامعة الاسكندرية، الأهرام ٢٠/٩/١٩٨٠.
- (١٠٣) لقاء الرئيس السادات مع رجال الفكر الإسلامي، الأهرام ٢٢/٨/١٩٧٩.
- (١٠٤) الأمل ٢٩/٩/١٩٨٢، الأخبار ٢١/١/١٩٧٧.

• سبق أن شهدت الجامعة ممارسات مماثلة في النصف الثاني من الثلاثينيات تحت تأثير انتشار التنظيمات والحركات السياسية الناشئة وقتئذ (الإخوان المسلمين، مصر الفتاة)، بين الحركة الطلابية، وبعد تراجع مركز الوفد، فشهد عام ١٩٢٧ على سبيل المثال صدامات بين الطلاب الوافدين، وغير الوافدين حول مسائل تدريس الدين والفصل بين الجنسين في الجامعة (د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، ص ٢٧ - ٢٨). (١٠٥) يرى البعض أن هذه التغيرات وضعت بعد أن فقد الرئيس السادات الثقة في إمكانية كسب تأييد قطاع طلاب الجامعات لسياساته، خاصة بعد أن احتلت الجماعات الإسلامية مكان القيادة الطلابية، ولكنها سارت على نفس النمط المعارض للنظام بل وبشدة بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل.

- حيث تنص المادة ٢٢٨ على أن "يحضر اجتماعات المجلس رئيس الجهاز الفني لرعاية الشباب بالكلية أو المعهد... ويكون أميناً للصندوق المجلس... فتتضمن المادة ٢٢٢ على "ضرورة الحصول على موافقة عميد الكلية أو المعهد أو نائب رئيس الجامعة المختص بحسب الأحوال على إقامة الندوات أو المحاضرات أو المؤتمرات أو المعارض... ويطلب كل قرار يصدر عن أي مجلس من مجالس اتحادات الطلاب أو لجانها إذا كان مخالفاً للقوانين أو اللوائح ويوقف كل أثر له... ويحق لرؤساء الجامعات أو نوابهم أو عمداء الكليات أو المعاهد أو وكلائهم بحسب الأحوال إيقاف أي قرار يصدر عن أي مجلس من مجالس اتحادات الطلاب أو لجانها يكون مخالفاً للتقاليد الجامعية و لا يجوز التصرف في أموال الاتحاد إلا في أغراضه وبناء على شكايات توقع من راند مجلس الاتحاد المختص توقيع أول ومن أمين الصندوق المختص وتوقيع ثان". وأيضاً ما نصت عليه المادة ٢٢٨ "يخضع راند مجلس الاتحاد أو لجنته بتحضير جدول الأعمال والدعوة إلى الانتقاد وإدارة الجلسة ومتابعة تنفيذ القرارات". (١٠٦) إلى جانب القسم السادس من الباب الثالث من اللائحة، جاءت المادة ٢٢٩ لتخفيف عقوبات أخرى لتأجيل الطلاب.

- (١٠٧) كان الرئيس السادات قد ألقى العرس الجامعي في عام ١٩٧١، وأثيرت فكرة تشكيله من جديد بعد أحداث ١٧، ١٨ يناير ١٩٧٧، ثم بشكل أكثر جدية بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل في فبراير ١٩٧٩.
- سمي هذا التجمع باسم "حورس" الذي كان رمزاً لدورة الألعاب الأفريقية والتي عمل فيها الآلاف من طلاب الجامعات لمرافقة وفود الدول المشاركة والمساهمة في تقديم الخدمات اللازمة للدورة. وقد كون هؤلاء الطلاب نادياً تحت

الرعاية المباشرة الدكتور عبد المنعم عمارة ورئيس المجلس الأعلى للشباب والرياضة ويمارس أنشطته في مختلف الجامعات المصرية التي ينتمي إليها أعضاء هذا النادي.

(١٠٨) د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، م.س.، ص ٤٧ - ٥٥.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(١١٠) د. مصطفى كامل السيد، المجتمع والسياسة في مصر، دور جماعات الضغط في النظام السياسي المصري (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٢) ص ٣٩.

• شهدت الثمانينيات وأوائل التسعينيات وجوداً مكثفاً لأعضاء هذه الجماعة في مناطق مثل عين شمس والمطرية وامبابية وغيرها من الأحياء التي تشكل أحزمة الفقر في العاصمة، وبسعت السيطرة على هذه المناطق ومثلت منطقة "امبابية" نموذجاً واضحاً على ذلك في التسعينيات حيث شهدت أعنف مواجهة بين أعضاء الجماعة الإسلامية وقوات الأمن.

• أسس هذه الجماعة شكري مصطفى أثناء وجوده بالسجون وكان منتصباً إلى جماعة الإخوان المسلمين وتكرّر بفكر سيد قطب قبل تشكيل جماعته تحت اسم "جماعة المسلمين".

• على سبيل المثال يبرر تنظيمياً "الوثاقين من النصر"، و "الحركيين" اللذان انشقا عن تنظيم الجهاد استباحة أموال غير المسلمين، وتظهر ذلك عملياً من خلال العمليات المتكررة للسلو على بعض محال بيع المصوغات الذهبية الملوكه لأقباط.

(١١١) من أمثلة ذلك جماعة: شوقي الشيوخ أو "الشوقيون" المنشقة عن (جماعة المسلمين) أو التكفير والهجرة، التي أنشأها شكري مصطفى، والذي انشق بدوره عن جماعة الإخوان المسلمين، كما كانت الخلافات حول القيادة سبباً في الصدام المسلح الذي وقع بين بعض هذه الجماعات. ومن أمثلتها المواجهة التي جرت بين مجموعتي "أحمد يوسف" و "حسام البطوشي" في بني سويف وأسفرت عن مقتل ثمانية أشخاص من المجموعتين من ضمنهم رئيس المجموعة الأخيرة. وقد انشقت المجموعة الأولى عن "الجماعة الإسلامية"، وانشقت الأخرى عن تنظيم الجهاد، وعرفت بعد ذلك بجماعة "الحركيين".

(١١٢) من الوثائق غير المنشورة لجماعة "الجهاد" والجماعة الإسلامية، ومجلتهم التي تصدر تحت عنوان "كلمة حق" انتظر: حالة مصطفى "الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف"، م.س.، ص ١٧٠ - ١٨١.

(١١٣) وثيقة "الجهاد وبمعال العمل الثوري"، وثيقة غير منشورة من إصدارات تنظيم "الجهاد" (د.ت، د.ن) ص ٢٢ - ٢٣.

(١١٤) المرجع السابق، ص ٧ - ٨.

(١١٥) كمال السعيد حبيب (أحد قيادات تنظيم الجهاد)، حركة الإحياء الإسلامي، وثيقة غير منشورة من إصدارات تنظيم الجهاد، (د.ت، د.ن) ص ١٧، وطارق الزمر "فلسفة المواجهة"، إصدارات نفس التنظيم، (د.ت، د.ن) ص ٢٦.

(١١٦) المرجع السابق، ص ٢٦.

(١١٧) كمال السعيد حبيب، حركة الإحياء الإسلامي، م.س.، وميثاق العمل الإسلامي (وثيقة غير منشورة - إصدارات الجماعة الإسلامية، د.ت، د.ن) ص ١٤، ٩٥.

(١١٨) جمنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في مصر: دراسة كمية تحليلية، مقارنة، ١٩٥٢ - ١٩٨٧، المستقبل العربي، عدد ١١٧، ١١/١٩٨٨، ص ٢١ - ٢٣.

(١١٩) انظر الإحصاءات الدالة على هذه النتيجة:

- في متابعة السنوية لتطور أحداث العنف في التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام في سنوات ١٩٩٠ - ١٩٩٣.

- وكذا انظر متابعة شهرية لتطور أحداث العنف في النشرة الشهرية التي يصدرها مركز ابن خلدون للدراسات الاجتماعية باسم المجتمع المدني. اعداد سنوات ١٩٩٢ - ١٩٩٣.

• تبني هذه السياسة وزير الداخلية السابق عبد الحليم موسى.

(١٢٠) د. حسنين تهنيق، ظاهرة العنف السياسي في مصر، دراسة كمية/ تحليلية/ مقارنة ١٩٥٢ - ١٩٨٧، م.س. ص ٣٣-٣٦.

(١٢١) قرار رئيس الجمهورية العربية المتحدة، لقانون رقم ١٦٢، لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ، التعبئة والأمن القومي والدفاع المدني والطوارئ (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٦) ص ١٥٥-١٦٢.

• لم تتجاوز فترة امتداد حالة الطوارئ في التاريخ السياسي المعاصر حتى عام ١٩٦٧ أكثر من أربعة أعوام، فقد أعلنت أول مرة في عام ١٩٢٩ أثناء وزارة أحمد ماهر وانتهى العمل بها في أكتوبر ١٩٤٥، ثم أعلنت للمرة الثانية في مايو ١٩٤٨ بعد اندلاع حرب فلسطين، ثم ألغيت في أبريل ١٩٥٠، وأعلنت للمرة الثالثة في يناير ١٩٥٢ بعد حريق القاهرة والفيت في يونيو ١٩٥٦، وقد ارتبط إعلان حالة الطوارئ في كل هذه المرات بحالة حرب باستثناء حالة واحدة هي حريق القاهرة. منار الشوربجي، المنظور الدستوري والقانوني، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الأول لشباب الباحثين في العلوم السياسية، المنظور السياسي في مصر ١٩٨٢ - ١٩٩٢، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية ١٧ - ١٩ أكتوبر ١٩٩٢، ص ٢٠-٢٢.

(١٢٢) الأهرام الاقتصادي، ١٩٩٢/٧/٢٧.

(١٢٣) الأهرام ١٤/٣/١٩٨٧.

(١٢٤) النور ١/٤/١٩٨٩.

(١٢٥) الأهرام ١٢/٦/١٩٩٢.

(١٢٦) الأهرام ١١/٢/١٩٩٢.

(١٢٧) الأهرام ١/٤/١٩٩٣.

(١٢٨) الجمهورية ٣/٢/١٩٩٢.

(١٢٩) الأهرام ١/٢/١٩٩١.

(١٣٠) الوفد ٤/٣/١٩٩٢.

(١٣١) الوفد ٢/١٩/١٩٩٢.

• لم تقتصر النزعة الاستقلالية للأزهر على مواقفه من القضايا الداخلية وإنما امتدت إلى القضايا الخارجية، ففي حين ساند النظام في موقفه من حرب الخليج، اتخذ موقفاً متميزاً تجاه قضية البوسنة والهرسك بدعوى ضرورة دعم الأقليات المسلمة في العالم، وهي الدعوة التي تبنّاها شيخ الأزهر وعقد باسمها مؤتمراً لمناصرة شعب البوسنة والهرسك (الشعب ٢٥/٦/١٩٩٢).

(١٣٢) تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (نشرة غير دورية) عدد ١٦ يوليو ١٩٩٢، ص ٤.

(١٣٣) الحياة ٢٣/٦/١٩٩٢.

(١٣٤) الأهرام ١٨/١١/١٩٩٢.

(١٣٥) من أمثلة ذلك: الأعمال الكاملة للدكتور فرج فودة، ديوان "آية جيم" للشاعر حسن طلب، رواية "مخلوقات الأشواق

الطائرة" لأتوار الخراط، رواية "العراة" لإبراهيم عيسى، "قتلبل ومصالحف" لعادل حموية، "الإسلام السياسى . الخلافة الإسلامية للمستشار محمد سعيد عثماوى، "وراء الحجاب" لسناء المصرى، "محمد رسول الحرية" لعبد الرحمن الشرقاوى، "القرآن محاولة لفهم عصرى"، "الله والانسان" للككتور مصطفى محمود، "من هنا تبدأ" لخالد محمد خالد، "أولاد حارتنا" لتجيب محفوظ، "مسافة فى عقل رجل" لعلاء حامد، هذا بالإضافة إلى نفس النور الرقابى الذى مارسه فى مجال الأعمال الفنية. (روز اليوسف ١٠/٥/١٩٩٢).

(١٣٦) علق الرئيس مبارك على هذا الأمر بقوله: "أن الأزهر عندما يبدى أى تطبيق يكون معبراً عن الالتزام بمقيمتنا.. ومن هنا لا نستطيع أن نقول للأزهر لا تفعل ذلك.." (الأهرام المسائى ٢٧/١/١٩٩٣).

(١٣٧) الأهرام ١٥/١٠/١٩٩٣.

## خاتمة

تحددت العلاقة بين النظام والمعارضة الإسلامية من خلال عوامل متشابكة تاريخية وسياسية واجتماعية، في هذا السياق يمكن تتبع خصائص النظام السياسي المصري بالرجوع إلى السمات العامة التي حكمت هذا النظام منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، والتي شكلت إطاراً تحليلياً للتحويلات والتغييرات التي طرأت عليه في العهدين التاليين. فقد أحدثت التجربة السياسية التي مرت بها مصر في ١٩٥٢ انقطاعاً هاماً مع الحقبة الليبرالية الأولى التي عرفت بها البلاد، والتي وضعت الأسس الأولى لقيام نظام ديمقراطي ليبرالي من خلال دستور ١٩٢٣، وهو نظام يتسم بالتركيز على حقوق الفرد والمواطنة والحريات العامة، وإقامة المؤسسات السياسية الحديثة، والأخذ بنظام التعددية الحزبية.

وعلى العكس استند نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ إلى شرعية "ثورية" واتسم بتوجه أيديولوجي "شعبي" كان تعبيره المؤسسي الأخذ بصيغة التنظيم السياسي الواحد، ورفض مبدأ التعددية والتمايز الحزبي والتنظيمي، وانسحب نفس الموقف على المجال الاقتصادي والاجتماعي وهو ما كرس في النهاية الطابع السلطوي للنظام، وقد ساعدت الخلفية الاجتماعية للنخبة الحاكمة، والتي انتمت - في معظمها - إلى إحدى شرائح الطبقة الوسطى، وبالتحديد البورجوازية الصغيرة على ترسيخ هذه الطبيعة للنظام.

فلم تعبر هذه الشريحة عن توجه فكري أو سياسي متجانس وإنما تآرجحت بين اتجاهات وتيارات فكرية وسياسية متعددة، وهو ما انعكس على سلوكها السياسي وتوجهاتها التي اتسمت بنفس السمة. ومن هنا فقد حملت العهود الثلاثة التي تعاقبت على النظام منذ ذلك الوقت اختلافات في التوجهات السياسية، رغم عدم التغير الجوهرى في طبيعة النظام والخصائص الأساسية الحاكمة له.

إن انتهاء عهد الرئيس عبد الناصر وتولى الرئيس السادات الحكم قد حمل

مظاهر هامة للتحويلات التي طرأت على التوجهات الرئيسية للنظام، ففي هذا الإطار تم الانتقال من التنظيم السياسى الواحد إلى التعددية الحزبية المقيدة، ومن الاقتصاد القائم على التخطيط المركزى إلى الانفتاح الاقتصادى، وهو ما يعنى التوجه نحو الشكل الديمقراطى الليبرالى للنظام، ولكن بقيت هذه العملية تتسم بالمحدودية فى عهد السادات، حيث ظل النظام محتفظاً بالخصائص السلطوية جنباً إلى جنب مع التحويلات السياسية التى شهدها نفس العهد.

وخطى عهد الرئيس مبارك خطوات أوسع للاقترب من هذه الصيغة، حيث اتجه نحو تحقيق مزيد من الليبرالية السياسية والاقتصادية، كما سعى لدفع عملية التحول الديمقراطى، ولكن على الرغم من هذه التحويلات المتتالية فمازال النظام يعيش مرحلة انتقالية من الشكل السلطوى الذى ورثه عن نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ إلى الصيغة الديمقراطية الليبرالية التى يسعى إليها، ومن هنا فقد تراوحت سياسات النظام بشكل عام بين التعبير عن الطابع السلطوى حيناً والاتجاه الليبرالى حيناً آخر، كما شهدت نفس المرحلة بروز حركات الاحتجاج الاجتماعى التى تعبر عن أحد مستويات اختلال التوازن الاجتماعى فى هذه المرحلة الانتقالية.

وتنعكس هذه الطبيعة للنظام بشكل مباشر على سلوكه السياسى وسياساته إزاء المعارضة السياسية، فاختيار النظام لاستراتيجية معينة تجاه المعارضة يتوقف فى النهاية على خصائصه، حيث يكون اللجوء إلى استراتيجية ما ملائماً لنمط معين من النظم السياسية وغير ملائم لنمط آخر، وتتراوح هذه الاستراتيجيات بين إتاحة أكبر قدر من حرية التعبير والتمثيل للمعارضة من خلال أو ١٥ وجود مؤسسات مفتوحة، كما هو الحال فى النظم الديمقراطية التعددية، التقيد الشديد عليها كما فى النظم الشمولية، التى تتسم بقدر عال من الهيمنة السياسية على المعارضة، وتضع قيوداً صارمة على حرية القوى السياسية فى التعبير عن نفسها من خلال المؤسسات القائمة، وبالتالي تتبع هذه النظم استراتيجيات قمعية فى مواجهة المعارضة.

وإلى جانب هذين النمطين يوجد نمط مختلط يتراوح سلوكه إزاء المعارضة بين التقييد وبين السماح لها بحرية نسبية في التعبير عن نفسها، أى أنها تقع في المنطقة الوسط بين النمطين السابقين، ويصنف النظام السياسى المصرى ضمن هذا النمط الأخير، حيث تتخذ درجة التقييد التى يفرضها على المعارضة طابعاً نسبياً اختلف باختلاف العهود السياسية الثلاثة التى مرت بها مصر منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢.

فى هذا الإطار كان لجوء النظام إلى التقييد على المعارضة أعلى فى العهد الناصرى فى ظل صيغة التنظيم السياسى الواحد، واختلف الأمر نسبياً فى السبعينيات بعد التحول إلى التعددية السياسية المقيدة، ثم حقق النظام درجة أعلى من الانفراج السياسى أمام قوى المعارضة السياسية فى الثمانينيات حيث تمتعت بدرجة أكبر من حرية التعبير وممارسة النشاط، وإن لم يصل ذلك إلى حد الرفع الكامل للقيود السياسية المفروضة عليها خاصة فى مجال تشكيل الأحزاب السياسية، أو حرية الانتخابات العامة.

وفى إطار هذا النمط "المختلط" الذى يجمع بين التقييد وحرية العمل النسبى أمام المعارضة يلجأ النظام حفاظاً على هذه الوسطية إلى استخدام أساليب أخرى لتهدئة المعارضة ومنع وصول الصراع السياسى إلى نقطة الانفجار، وتتراوح هذه الأساليب بين محاولات الاحتواء والاستقطاب، والتحييد وغيرها.

وإذا كانت هذه السمات العامة التى يتحدد فى إطارها سلوك النظام واستراتيجياته تجاه المعارضة السياسية ترجع إلى الخصائص والسمات التى يتمتع بها، فإن العوامل الأخرى فى تحديد هذه الاستراتيجيات ترجع إلى طبيعة المعارضة السياسية نفسها واستراتيجياتها تجاه النظام.

فى هذا الإطار يمكن تحليل الاتجاهات الكبرى التى حكمت سياسات واستراتيجيات النظام المصرى تجاه المعارضة السياسية الإسلامية حيث حملت قدراً من الخصوصية ميزها عن غيرها من أنماط المعارضة السياسية نظراً

لطبيعتها وللشرعية السياسية الدينية التي استندت عليها من ناحية، والبعد التاريخي الذي حكم علاقتها بالنخبة الحاكمة منذ ١٩٥٢ من ناحية أخرى.

مثلت هذه المعارضة تاريخياً جماعة الإخوان المسلمين أولى الحركات السياسية الإسلامية التي ظهرت في أواخر العشرينيات، واستمر وجودها السياسي على مدى يزيد عن ستة عقود متتالية رغم تعرضها للحل مرتين.

ولأن هذه الحركة سعت للقيام، منذ وقت مبكر، بنور سياسي واجتماعي يتجاوز الدور الديني، فقد دخلت بشكل مباشر إلى دائرة الصراع على السلطة، وكان دخول الجماعة إلى هذه الدائرة نقطة تحول هامة في تاريخها بعد انقضاء فترة الدعوة والانتشار الأولى، وبداية مرحلة طويلة واجهت خلالها الكثير من الأزمات سواء على مستوى علاقتها بالسلطة أو على الصعيد الداخلي.

فقد اكتسبت علاقة الإخوان بالنخبة السياسية لثورة يوليو خصوصية هامة، نتجت عن وجود قواسم مشتركة أهمها الانتماء إلى أصول اجتماعية متقاربة، حيث عبرت كل من جماعة الإخوان المسلمين وحركة الضباط الأحرار عن طموحات بعض شرائح الطبقة الوسطى المصرية خاصة الصغيرة منها، ولذا فقد أدى انتصار حركة الضباط الأحرار على النظام القديم ونخبته السياسية وتوليها الحكم إلى ازدياد التطلعات السياسية للجماعة وبالذات تطلعاتها في اقتسام السلطة، ومن هنا كان صراعها مع نخبة نظام ١٩٥٢ حاداً لأنه كان صراعاً بين أجنحة مختلفة لطبقة اجتماعية واحدة بعد أن وصل جناح منها إلى قمة السلطة، ولذلك لم تغلق جميع محاولات الاحتواء والمهادنة التي اتبعتها النظام في فترات مختلفة في الاستيعاب الفعلي للجماعة، كما لم يثنها أسلوب الترغيب والاستقطاب لبعض أعضائها عن مطلبها الأساسي وهو المشاركة في السلطة. وظلت مراحل التعاون القصيرة التي مرت بها علاقة الجماعة بالسلطة تحكمها دواعي المصلحة المرحلية، بينما بقيت عوامل المنافسة الكامنة والصراع هي السمة الغالبة على هذه العلاقة طوال العقود السياسية الثلاثة التي شهدتها مصر منذ قيام الثورة.



وكان لهذا الصراع الممتد أثر مزيج على أساليب العمل السياسي للإخوان، إذ أدى من ناحية إلى تجنب أغلب قياداتهم الدخول في مواجهة مباشرة مع السلطة من ثم اعتمادهم على سياسة تتسم بالواقعية والنفس الطويل، وفي المقابل كان لنفس التجربة آثارها على إبراز دور التيار المتشدد الذي تبني أفكار سيد قطب، وأصبح العنف وسيلته الأساسية لإدارة الصراع السياسي مع السلطة، وكانت هذه الخلفية هي التي حكمت السلوك السياسي للجماعات الإسلامية المعاصرة التي مثلت الأجيال الجديدة داخل الحركة الإسلامية.

وإلى جانب هذه التجربة السياسية، لعب البعد الاجتماعي الذي يمكن إرجاعه إلى طبيعة الشرائع الاجتماعية التي يعبر عنها كل من جناحي الحركة الإسلامية (أي الإخوان المسلمين، وجماعات العنف)، دوراً في تحديد الاستراتيجية السياسية لكل منهما. فقد عبرت هذه الحركة في مجملها عن أحد جوانب أزمة الطبقة الوسطى التي انتمت إليها، والتي كانت بدورها محلاً لميلاد الكثير من الحركات والأحزاب والتيارات الفكرية والسياسية، ولكن بدرجات متفاوتة. فعلى الرغم من أن التشكيل الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين تركّز في البداية حول الشرائع الدنيا من الطبقة الوسطى خاصة تلك النازحة من الريف إلى المدينة، إلا أنها استطاعت عبر وجودها السياسي الطويل أن تحقق وجوداً ملحوظاً في أوساط الطبقة الوسطى الحضرية، وهو ما جعلها تتمتع بقاعدة اجتماعية مستقرة نسبياً، أضفت على سلوكها السياسي طابعاً من الاعتدال.

وفي المقابل فإن الخلفية الاجتماعية للجماعات الإسلامية المعاصرة مازالت تتركز في الطبقات الوسطى الدنيا الريفية والحضرية خاصة تلك النازحة من الريف إلى المدن، وهذه المؤشرات الاجتماعية تشير إلى أنها مازالت تقف على أول السلم الاجتماعي الذي صعد منه الإخوان، أي أنها لم تصل بعد إلى تأكيد مكانتها في المجتمع بقدر يحقق لها نوعاً من الاستقرار والثقة، وزاد من وضعها القلق الظروف والعوامل الاقتصادية والاجتماعية التي صاحبت سياسات التغيير،

والتي كان من الطبيعي أن تؤثر في مراحلها الانتقالية على العديد من الشرائح الاجتماعية الوسطى والدنيا. ويفسر هذا العامل استقطاب هذه الجماعات انصاراً لها من الطبقات الدنيا وبعض الفئات الاجتماعية الهامشية في المدن إلى جانب الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى، وخاصة أصحاب التعليم المتوسط. سواء في الريف أو المدينة، والتي وجدت صعوبة بالغة في التكيف النفسي والاجتماعي مع التطورات المتلاحقة التي يمر بها المجتمع، فضلاً عن شعورها بدرجة عالية من الحرمان، وربما لعب هذا البعد الاجتماعي دوراً في تحديد السلوك السياسي لهذه الجماعات حيث اتسم بالرفض والعنف قياساً بالسلوك السياسي للإخوان.

لقد تضافرت طبيعة النظام السياسي وخصائصه المميزة، مع طبيعة حركات المعارضة السياسية الإسلامية والتحولت الأساسية التي طرأت عليها، لتؤثر - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - على سياسات النظام واستراتيجيته تجاهها.

فقد شهدت المرحلة الأولى من قيام ثورة يوليو فترة من التعاون بين جماعة الإخوان المسلمين وحركة الضباط الأحرار، انتهت بانتهاء الغرض السياسي منها.

فقد جمع كل منهما كونهما حركتين خارج السلطة توحد هدفهما في لحظة تاريخية معينة لهدم دعائم النظام السياسي والاجتماعي القديم السابق على الثورة، وحاولت النخبة الحاكمة الجديدة التي تشكلت من الضباط الأحرار تعويض الإخوان المسلمين عن مشاركتها أو اقتسام السلطة معها باتباع أساليب للاحتواء، والاستقطاب، والتحييد فبدأت الثورة عهدها بالإفراج عن المعتقلين السياسيين من الإخوان، كما تم استثناء الجماعة من قرار حل الأحزاب السياسية في ١٩٥٣، وأمام استمرار الضغوط السياسية التي مارسها الجماعة على النظام جرت محاولات لتحييدها عن طريق ضم بعض أعضائها للوزارة، مثلما حدث مع الشيخ حسن الباقوري، إلا أن هذه المحاولات كانت أقل من مستوى طموحاتها السياسية، وهو ما غذى عوامل التنافس الكامن بينهما، حتى

انتهى الأمر بصراع محتوم مع السلطة فى ١٩٥٤، ١٩٦٥.

بدأ عهد الرئيس السادات بفترة تعاون أخرى مع الإخوان بررت دواعى المصلحة السياسية، فتم الإفراج عن المعتقلين السياسيين منهم، كما أفسح لهم النظام المجال لحرية التعبير من خلال السماح لهم بإعادة إصدار مجلتى "الدعوة"، و"الاعتصام"، إلا أن هذه الإجراءات كانت بدورها محدودة ومحكومة برغبة النظام فى هذه المرحلة فى توفير دعم سياسى له فى إطار التوجهات الجديدة التى أقدم عليها. وقد دعم هذا التصور عاملان رئيسيان: الأول، هو دواعى الصراع السياسى الذى ساد فى ذلك الوقت والذى مثلت فيه المعارضة اليسارية تحدياً رئيسياً للنظام، ومن ثم كانت محاولته للاعتماد على القوى المعادية تقليدياً لليسار كإحدى الأدوات فى إدارة هذا الصراع، والآخر، تمثل فى سعى النظام فى السنوات الأولى من عهد السادات إلى توفير مصادر جديدة للشرعية تختلف عن تلك التى اعتمد عليها العهد السابق، وارتكزت هذه الشرعية الجديدة على المصادر التقليدية التى يحتل فيها العامل الدينى مكاناً محورياً لمواجهة الشرعية "الثورية" التى ميزت الحقبة الناصرية.

ومن هنا لجأ النظام إلى أسلوب الاحتواء تفادياً للسماح لهم بحق التنظيم المستقل، أو بعودة الشرعية إلى الجماعة التى تعرضت للحل فى عام ١٩٥٤.

وتمثلت أساليب الاحتواء فى رفع النظام لبعض الشعارات السياسية الإسلامية، وتبنى بعض مطالب المعارضة الإسلامية وأهمها قضية تطبيق الشريعة، وتم ترجعة ذلك ليس فقط على مستوى الخطاب السياسى وإنما امتدت إلى الدستور، حيث بدأ النظام فى عام ١٩٧١ بالنص فى المادة الثانية من الدستور على: "إن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع"، وتوجهها بالتعديل الذى أجراه على نفس المادة فى عام ١٩٨٠ لتصبح "مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع"، كما حرص نواب الحزب الوطنى الحاكم على تبنى مشاريع القوانين الخاصة بالشريعة وطرحها فى مجلس الشعب، وتم تشكيل لجنة خاصة لمراجعة كافة القوانين لمطابقتها بمبادئ الشريعة

وفقاً للنص الدستوري.

ولم يؤد هذا التحول رغم دلالاته السياسية الهامة إلى استيعاب الإخوان أو تحييد معارضتهم للنظام، إذ لم يعترف بهم كقوة سياسية رسمية لها كيائها التنظيمي المستقل. بل على العكس فقد ارتبط هذا التغيير بزيادة التقييد على الإخوان حيث حظر قانون تنظيم الأحزاب السياسية في ١٩٧٧ قيام أى حزب سياسى على أساس دينى.

وفى المقابل لجأ النظام إلى أساليب أخرى للاحتواء تمثلت فى المواجهة غير المباشرة مع المعارضة الإسلامية معتمداً بشكل أساسى على المؤسسة الدينية الرسمية ورجال الدين لإضفاء نوع من الشرعية الدينية على سياساته وتوجهاته، وذلك فى محاولة لسحب البساط من تحت أقدام هذه المعارضة وتحجيمها.

ولم تقتصر هذه الأساليب على هذا المجال، بل امتدت إلى مجالات التنشئة السياسية والاجتماعية المختلفة مثل مجالات الإعلام والتعليم، كما برز فى نفس الإطار الدور السياسى للمساجد باعتبارها إحدى الوسائل الهامة للتعبئة الجماهيرية، والتى رأى النظام إمكانية توظيفها لخدمة الأهداف العامة له. إلا أن هذه الأساليب بنورها اتسمت بالمحسوبية، حيث لم تؤد إلى احتواء المعارضة الإسلامية أو تحييدها بل على العكس فقد أدت إلى مزيد من الربط بين الدين والسياسة، وجعلت الصراع السياسى يدور على أرضية دينية.

وكان لاستخدام هذه الأساليب من قبل النظام أثارا سياسية غير مباشرة، إذ أدى الاعتماد على المؤسسة الدينية ورجال الدين إلى تنامي دورهما الرقابى على الحياة السياسية والاجتماعية، وهو ما شكل بدوره ضغطاً جديداً على النظام، كما أدى الحرص على إضفاء شرعية دينية على السياسات المختلفة التى تبناها النظام إلى تكريس المصادر التقليدية للشرعية السياسية، وهو ما تناقض مع عملية التحول الديمقراطى والتى كانت من المفترض أن تعتمد على المصادر العقلانية والقانونية للشرعية والتى تستمد قوتها من أداء النظام.

وينطبق نفس التحليل على الدور الذى لعبته المساجد - خاصة الأهلية منها - التى ازداد عددها بشكل يفوق قدرة النظام على السيطرة عليها أو توجيهها، بل على العكس فقد سعت المعارضة الإسلامية - بكافة فصائلها - إلى توظيف المساجد للتعينة السياسية ونشر خطابها السياسى من خلالها.

كما برزت هذه الآثار غير المباشرة على الثقافة السياسية حيث كان الانحياز إلى الرموز والقيم التقليدية إحدى أنوات النظام فى عهد السادات لإدارة صراعه السياسى مع القوى الساسية المعارضة من ناحية، ولاكتساب شرعية سياسية فى مواجهة المعارضة الإسلامية خاصة من ناحية أخرى، وانسحب نفس الموقف على المؤسسات السياسية وعلى عضويتها مما أدى إلى انقسامها فى الأخرى بطابع تقليدى حال دون تطويرها وتحديثها، هذه العوامل أدت فى النهاية إلى تغذية النزعة "المحافظة" التقليدية فى المجتمع والنخبة الحاكمة، وتعارضت مع شعارات التغيير والتعددية والديمقراطية التى رفعها النظام فى عهد السادات، كما شكلت أرضية خصبة نمت عليها جميع الاتجاهات والتيارات السلفية فى المجتمع.

وأخيراً كان لهذه السياسات، آثارها غير المباشرة على الموقف من الأقباط، حيث أثارت معارضة الكنيسة، مما أدى إلى حدوث نوع من المواجهة مع النظام، أنهت بالصدام.

وبالتالى فإن التقييم النهائى للسياسة التى اتبعها النظام فى إطار إستراتيجيته لمواجهة قوى المعارضة الإسلامية اتسم بالكثير من العوامل السلبية التى أبرزتها الآثار غير المباشرة الناتجة عن هذه السياسات، نون أن يؤدى إلى تحقيق الهدف الأساسى فى احتواء أو تحييد أو استيعاب هذه القوى، حتى انتهى الأمر بالصدام معها فى نهاية عهد السادات.

ورغم أن المقارنة بين كل من عهدى عبد الناصر والسادات تكشف عن بعض أوجه الشبه فيما يتعلق بمسار العلاقة التى حكمت كلاً من النظام والمعارضة الإسلامية (مثلة بشكل أساسى فى الإخوان المسلمين)، حيث بدأت

هذه العلاقة بفترة تعاون قصيرة، ومرت بمحاولات من جانب النظام لاتباع أساليب مختلفة للاحتواء، أو التحييد، أو الاستقطاب، ثم انتهت بالصراع والصدام، إلا أن الاختلاف يكمن في أمرين: الأول، هو درجة استخدام النظام في كل من العهدين للعامل الديني في إدارة الصراع السياسي، والذي وصل في عهد السادات إلى معدل أعلى بحيث أثر على مجمل التجربة السياسية في السبعينيات، والآخر، يتعلق بدرجة الهيمنة السياسية التي اتسم بها النظام في العهدين، والتي بلغت درجة أكبر في العهد الناصري، بحيث أحكم النظام قبضته على عوامل الصراع السياسي والاجتماعي بكافة اتجاهاته، وانعكس ذلك على درجة التقييد السياسي التي مارسها على كافة القوى السياسية المعارضة ومن ضمنها الإسلامية، كما كان له قدرة أكبر على السيطرة على المؤسسة الدينية، بحيث حقق النظام قدراً أكبر من النجاح في تطوير هذه المؤسسة وتوجيهها بما يتواءم مع أهدافه السياسية. واختلفت درجة هذه الهيمنة في العهد اللاحق، بسبب الأزمة التي تعرض لها النظام في ١٩٦٧، والتي اضعفت من قدرته على ممارسة نفس القدر من السيطرة السياسية التي مارسها في فترات سابقة، فضلاً عن التحولات السياسية التي طرأت عليه في السبعينيات.

لم تشكل استراتيجية النظام وسياساته تجاه المعارضة الإسلامية في عهد الرئيس مبارك انقطاعاً كاملاً مع استراتيجية سلفه، وإن تميز هذا العهد بتحقيق قدر أكبر من حرية التعبير والنشاط أمام قوى المعارضة السياسية بشكل عام.

وتمثلت هذه الاستراتيجية في السماح لهم بحرية نسبية في ممارسة النشاط، والمشاركة في العمل السياسي بما في ذلك الانتخابات ولكن دون الاعتراف القانوني بالإخوان المسلمين كجماعة سياسية مستقلة. والواقع أنه رغم عدم تغير موقف النظام جوهرياً فيما يتعلق بمسألة حظر القانوني المفروض على الجماعة منذ عام ١٩٥٤، إلا أنه من الناحية الفعلية أتاح لهم فرصة أكبر لحرية العمل السياسي تتجاوز ما شهده العهدين السابقان.

وتم تحقيق هذه الاستراتيجية من خلال السماح للإخوان المسلمين بالعمل

تحت مظلة الأحزاب السياسية الأخرى، وتمثيلهم لأول مرة داخل مجلس الشعب، فضلاً عن عدم تغيير نشاطهم داخل النقابات المهنية.

ولكن على الرغم مما انطوت عليه استراتيجية النظام في هذه الحقبة من محاولة هامة لاحتواء المعارضة الإسلامية، وبالتحديد التي يمثلها الإخوان، إلا أنها بدت غير كافية لإرضاء أهدافهم السياسية الرئيسية، ولذلك ظل الإخوان حريصين - طول الثمانينيات - على تمييز أنفسهم عن القوى السياسية أو الحزبية التي تحالفوا معها، حتى يبقى مطلبهم الخاص بالاعتراف بهم كجماعة سياسية مستقلة مطروحاً، وليشكل ضغطاً مستمراً على النظام، واستفادوا في ذلك من تكثيف نشاطهم في المجال الحزبي والبرلماني والنقابي، وفي أوساط الحركة الطلابية والجمعيات الأهلية فضلاً عن نشاطهم الاجتماعي والخدمي، وربما كان هذا النشاط هو الوجه المقابل لتدهور أداء النظام على بعض المستويات خاصة الاجتماعية والخدمية من ناحية، وضعف وعدم فعالية الأحزاب السياسية الموجودة من ناحية أخرى.

إن ضعف الأحزاب والقوى السياسية الديمقراطية التي تشهدها عملية التحول الديمقراطي كانت النتيجة المنطقية لسيادة نظام حكم سلطوي لعقود طويلة. ولم يكن من المتوقع، رغم إقرار النظام بمبدأ التعددية السياسية والحزبية، أن تولد أحزاب حديثة تتمتع بفعالية سياسية، أو تكون لها قاعدة اجتماعية تعبر عنها في هذه الفترة الزمنية القصيرة، وفي المقابل برز الدور السياسي للحركة الإسلامية، حيث أنها بخلاف الأحزاب امتلكت منابر هامة أعطتها فرصة للعمل والنشاط السياسي المستمر. وتمثلت هذه المنابر في المساجد التي استخدمتها للتعبئة الجماهيرية ونشر خطابها السياسي دون حاجة إلى الحصول على اعتراف رسمي أو قانوني بها لمزاولة نشاطها السياسي، كما أنها بحكم طابعها "الشعبي" populist لم تكن بحاجة للتنظيم وفق قاعدة اجتماعية متجانسة "Coherent social base" أسوة بالأحزاب.

وفى المقابل لعبت طبيعة الثقافة السياسية الحاكمة للمجتمع والتي مازال يغلب عليها الطابع التقليدى، دوراً هاماً فى دفع القوى الإسلامية، مقارنة بالأحزاب، حيث يجعل هذا الواقع الثقافى من العامل الدينى أحد الأسس للشرعية السياسية فى المجتمع، ذلك أن الثقافة السياسية مازالت لا تعرف بشكل متبلور "التمايز" differentiation وبالتالي فهي أقرب إلى الثقافة الجمعية أو الثقافة أحادية الجانب التى تتفق مع الاتجاهات والتنظيمات "الشعبوية"، بعبارة أخرى، إن هذه الثقافة مازالت بعيدة عن احترام القيم الفردية والتعددية، التى تقوم عليها الثقافة السياسية الحديثة فى النظم الديمقراطية.

وفى هذا المحيط الثقافى تبرز فعالية الخطاب السياسى الإسلامى، فسرعة انتشار هذا الخطاب لا ترجع فقط إلى المهارة السياسية والتنظيمية للقوى الإسلامية والحركات المعبرة عنها وحسب، ولكن ترجع أيضاً إلى طبيعة البيئة الثقافية التقليدية التى تتجاوب معه. فالحركات الإسلامية لا تنتظم كأحزاب سياسية بالمعنى الحديث، وهى بخلاف الأحزاب تستطيع استقطاب عدد كبير من الأنصار دون حاجة إلى تقديم برنامج سياسى أو اجتماعى لأنها تعبر فى النهاية عن ثقافة سائدة أو مزاج عام "mood". وباعتبارها حركة شعبية فإنها تستطيع تحريك الجماهير إذا ما توافرت لها القيادة السياسية النشطة. وهذا العامل هو أحد الأسباب الهامة التى تفسر نجاحها السريع فى اكتساب الأصوات فى الانتخابات، حيث تعتمد على العناصر التقليدية لتجميع الناخبين، وهى كلها عوامل مثلت عنصراً إضافياً لإظهار قوة المعارضة الإسلامية.

ونصل من ذلك إلى أن دخول هذه المعارضة ممثلة بشكل أساسى فى الإخوان المسلمين مجال العمل السياسى فى الثمانينيات لم يؤد إلى اندماجهم الكامل فى العملية الديمقراطية، ولم يوجد مصالحة حقيقية بينهم وبين النظام.

وشهد مطلع التسعينيات بداية التحول عن بعض السياسات التى حددت الاستراتيجية السابقة. حيث سعى النظام إلى تحجيم النشاط السياسى للمعارضة الإسلامية من خلال استخدام الأداة القانونية والتشريعية فصدرت عدة



قوانين لهذا الغرض منها القانون الخاص بالنظام الانتخابى لمجلس الشعب فى ١٩٩٠ وقانون تنظيم الانتخابات فى النقابات المهنية فى ١٩٩٢. وهو الأمر الذى ترتب عليه تغيير فى توازنات القوى والتحالفات السياسية، وأدى فى الحالة الأولى إلى خروج الإخوان من مجلس الشعب بعد مقاطعتهم للانتخابات البرلمانية التى جرت فى إبريل ١٩٩٠.

وشكل هذا التحول نوعاً من المواجهة الضمنية بين الطرفين وإن لم تصل إلى حد الصدام، ويرجع ذلك ليس فقط إلى حرص كل منهما على تجنب المواجهة العنيفة، وإنما أيضاً إلى الاستراتيجية التى اتبعها النظام فى الثمانينيات، والتى أعطت له القدرة على تطبيق سياسة "المنح والمنع"، حيث لم يعترف بهم منذ البداية كجماعة سياسية مستقلة تتمتع بالمشروعية القانونية، فكان نزولهم إلى ساحة العمل السياسى مرهوناً إلى حد كبير بالقدر الذى سمح به النظام.

والواقع أن أزمة الإخوان المسلمين مع النظام لا ترجع فقط إلى عدم اعترافه القانونى بهم، فرغم أنهم لم يجدوا فرصتهم الكاملة فى المشاركة السياسية وفق تصورهم، إلا أن ذلك لا ينفى جوانب القصور الذى عانت منها جماعة الإخوان المسلمين نفسها، إذ على الرغم من النجاح الذى حققته فى مجال الممارسة السياسية طوال العقدين الماضيين إلا أن هذا النجاح ظل محدوداً، حيث لم يعكس أى تطور فكرى هام للجماعة، أو تبنيها لحركة إصلاح دينى كتلك التى عرفتتها مصر فى منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد ظلت الجماعة على فكرها التقليدى والذى يحمل طابعاً محافظاً وليس مجدداً، ولعل هذا هو أحد جوانب القصور التى تعاني منها، فقبولها بمنهج الوسطية السياسية لم يعكس بالقدر نفسه نوعاً من الانفتاح الفكرى الذى يمكنها من التعامل مع الأفكار والاتجاهات الحديثة التى يزخر بها المجتمع، إضافة إلى مستوى الحركة الإسلامية اخفقت الجماعة فى استقطاب الأجيال الجديدة داخلها، والتى بقيت معبرة عن تيار الرافض السياسى الإسلامى الذى تشكل منذ ميلاد فكر سيد قطب، واختارت العنف منهجاً لفرض مشروعها السياسى بالقوة.

وقد فرض هذا السلوك السياسى العنيف من قبل الجماعات الإسلامية على النظام اللجوء إلى استخدام العنف فى مواجهتها، وإن كان هذا الخيار حمل العديد من المحاذير بسبب رغبة النظام فى الحفاظ على توجهه الديمقراطى، أى أن قدرته على اللجوء إلى استخدام وسيلة القمع فى مواجهة هذا النمط من المعارضة تظل محدودة، وترتبط بالتوجه السياسى العام للنظام.

ومن هنا فإن سياسة النظام منذ منتصف السبعينيات إزاء المعارضة الإسلامية بشقيها "المعتدل" والعنيف تتسم بنوع من "الوسطية"، فالتقييد السياسى على الإخوان المسلمين يقابله من الناحية الأخرى قدر من الانفراج السياسى فى التعامل معهم، وإفساح المجال أمامهم لحرية التعبير ومزاولة قدر كبير من النشاط السياسى، وبالمثل فإن اللجوء إلى استخدام العنف فى مواجهة الجماعات الإسلامية لا يصل إلى درجة القمع الشامل، أى أن هذه السياسات مازالت مختلطة تجمع بين الطابع السلطوى والتوجه الليبرالى. وهذه المزاوجة بين التوجهين تفرضها طبيعة المرحلة الانتقالية التى يمر بها النظام ولكنها قد تعرضه لضغوط متزايدة على المدى الطويل فهذه السياسة تعتمد فى الأساس على قدرة النظام على استخدام القدر المناسب من السياسات التى تعبر عن كل من التوجهين، وبحيث يرقق نقطة التوازن التى يعتمد عليها للحفاظ على الاستقرار، وهو ما يتطلب درجة عالية من المهارة السياسية من ناحية، ويفترض عدم تغيير أى من المعطيات القائمة تغييراً جوهرياً.

ولا شك أن طبيعة التحديات التى تفرضها المواجهة قد تجعل من توافر الشرط الأخير أمراً صعباً، فتصاعد أعمال العنف من قبل الجماعات الإسلامية، وازدياد الضغوط السياسية التى يمارسها الإخوان تجعل المعارضة الإسلامية فى مجملها أحد العناصر الأساسية الضاغطة التى تهدد بقلب معادلة التوازن التى يعتمد عليها النظام، وقد تضعه أمام أحد خيارين: الأول، هو الارتداد إلى الطابع السلطوى بما يعنيه من ازدياد اللجوء إلى التقييد السياسى على المعارضة

والاعتماد على أساليب القمع، وهو ما يهدد في النهاية عملية التحول الديمقراطي برمتها. والآخر، هو إجراء المزيد من الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي لاستيعاب هذه القوى وإدماجها في العملية السياسية، ومعالجة الأسباب التي تساعد على ازدياد ظاهرة العنف لمحاصرتها والتصديق عليها. ولا يمكن تصور تحقيق البديل الأخير إلا في حال تغيير قوى المعارض الإسلامية على وجه التحديد من أساليب عملها التي تتنافى في كثير من الأحوال مع القواعد الديمقراطية المتعارف عليها.

وقد يبدأ الإصلاح السياسي بتوسيع قاعدة المشاركة السياسية من خلال إلغاء بعض القوانين التي تضع قيوداً على حرية العمل السياسي وعلى رأسها تلك الخاصة بتشكيل الأحزاب السياسية، وتنظيم الانتخابات أي قوانين مباشرة الحقوق السياسية، وقد ينتهي على المدى الطويل بتعديل أو تغيير الدستور، وقد يؤدي هذا الإصلاح إلى اتساع المجال أمام نمو قوى سياسية جديدة تضمن التوازن والتجديد في الحياة السياسية والحزبية. فربما يكون أحد مثالب القانون الحالي هي القيود العديدة التي يضعها أمام الأحزاب والقوى السياسية بحيث تمنع "التمايز" السياسي بينها وهو شرط أساسي لقيام تجربة حزبية سليمة على أساس ديمقراطي، فهذه القوانين تلزم كافة الأحزاب بالتعبير عن أغلب الاتجاهات السياسية في آن واحد بدءاً باتجاه ثورة يوليو، مروراً بثورة التصحيح، وأخيراً مبادئ "الشريعة الإسلامية"، ولا شك أن هذه القيود أثرت على حالة الجمود السياسي التي تعاني منها الحياة الحزبية والتي أدت في المقابل إلى نمو المعارضة الإسلامية خارج الإطار الحزبي والقانوني.

كما أدى هذا الواقع إلى زيادة حدة الاستقطاب السياسي بين النظام والقوى السياسية الإسلامية بحيث بدأ الفاعلين الرئيسيين في العملية السياسية، وذلك في غياب فعالية القوى السياسية الأخرى التي يعتبر وجودها لازماً لإحداث التوازن المطلوب لقيام تعددية سياسية حقيقية تحول دون فرض اتجاه بعينه على الحياة السياسية بشكل ينتفى معه من الناحية الفعلية حرية الاختيار.

والواقع أن السياسة التي اتبعتها النظام في الفترة السابقة تجاه المعارضة الإسلامية، والتي رفضت الاعتراف لهم بحق التنظيم السياسي المستقل قد قابلها على الناحية الأخرى اتباع أساليب عديدة للاحتواء استلزمت الكثير من التنازلات السياسية لصالح هذه القوى على حساب القوى السياسية الأخرى، وأفضت في النهاية إلى ازدياد قوتها وتأثيرها السياسي دون أن تؤدي إلى إرضائها واستيعابها، بل على العكس فقد أثرت هذه السياسة على القوى السياسية والحزبية الأخرى بحيث تسابقت جميعها على إضفاء نوع من الشرعية الدينية على برامجها وخطابها السياسي وهو ما أفقدها كثيراً من عناصر "التميز"، والاختلاف.

وفي المقابل فإن مواجهة ظاهرة العنف، وفق هذا المنهج الإصلاحى لابد وأن تتجاوز حدود السياسة الأمنية، فانتشار هذه الجماعات مازال يعبر عن أزمة تخفى وراءها العديد من الأسباب الاقتصادية - الاجتماعية والثقافية، حتى وإن اتخذت طابعاً دينياً. فهذه الجماعات مازالت تستقطب أنصاراً لها من نفس الشرائح الاجتماعية التي أتت منها، والتي تتحدد بشكل أساسى في الشرائح الدنيا للطبقة الوسطى والمهاجرين من الريف إلى المدينة، كما أنها تتركز جغرافياً في مناطق متشابهة من حيث درجة التأخر الاقتصادي والاجتماعي ومستوى المعيشة سواء في الصعيد أو في المناطق الفقيرة في المدن. وهي مؤشرات تؤكد على أن هذه البيئة تساعد على تقبل أفكار وعمل هذه الجماعات، كما تؤكد على أن من تستقطبهم هم من أكثر الفئات الاجتماعية شعوراً بالحرمان، خاصة وأن أغلبهم قد نالوا قدرأ من التعليم زاد من طموحاتهم وتطلعاتهم دون أن يقابله على الجانب الآخر إشباع لهذه الطموحات.

هذه المؤشرات الاجتماعية تطرح قضيتين رئيسيتين: الأولى، هي ضرورة الاهتمام بتطوير هذه المناطق التي تعاني من التأخر الشديد وبالتحديد المناطق الريفية، فإهمال الريف لابد وأن يؤدي في النهاية إلى نوع من الثورة الصامتة على المدينة، وقد جسدت الجماعات الإسلامية جانباً من هذا التمرد الكامن، الذي يزيد منه عدم قدرتها على التكيف النفسي والاجتماعي مع قيم المدينة. والأخرى،

هى قضية التعليم، فهذه المؤشرات الاجتماعية تكشف بنورها عن عمق الآثار السلبية التى ترتبت على سياسات التعليم التى التزمت بها الدولة حيث أفضت إلى ازدياد أزمة "التحضر" بسبب دفعها لعوامل الهجرة الداخلية من الريف إلى المدن حيث توجد الجامعات، بكل ما تحمله هذه الأزمة من أسباب كامنة للتوتر وعدم الاستقرار الاجتماعى، ويرجع ذلك فى جانب هام منه إلى العلاقة العكسية بين ازدياد عدد المتعلمين الجامعيين وعملية الحراك الاجتماعى، فالتوسع الكمى فى التعليم الجامعى لم يؤد - كما هو مفترض نظرياً - إلى دفع هذه العملية إلى أعلى (أى الانتقال عبر التعليم من شريحة اجتماعية إلى شريحة أخرى تعلوها فى السلم الاجتماعى) وإنما أدى إلى مزيد من الإحباط الاجتماعى عند قطاع عريض من الجامعيين خاصة من نوى الأصول الريفية، لأن التعليم زاد من درجة الوعى والتطلع عند هذه القطاعات دون أن يخلق لها فرص العمل ومستوى المعيشة التى تضمن استمرار دفع عملية الحراك الاجتماعى إلى أعلى، وكذلك الحال بالنسبة للتعليم الفنى، الذى لم يستوعب خريجيه بحيث يدمجهم مباشرة فى العملية الإنتاجية، فعانى قطاع عريض من هذه الفئات من البطالة أو البطالة المقنعة، وكلها أسباب تفضى إلى الشعور بالإحباط.

ومن ثم فإن انخراط فئات من الأجيال الجديدة إلى الجماعات الإسلامية بما تشكله من مظهر للرفض والتمرد والعنف يرتبط بحالة الحرمان النسبى الذى تعاني منه هذه الفئات.

هذه الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية المرتبطة بصعود النور السياسى للحركة الإسلامية كحركة معارضة فى مصر تكشف عن أزمة التحول الديمقراطى التى بدأت بإقرار التعددية السياسية والحزبية فى السبعينيات، وما صاحبها من ظهور المعارضة السياسية ذات الطابع الدينى التى مثلتها هذه الحركة، والتى بدأت تمثل منذ عقد الثمانينيات - وعلى اختلاف فصائلها وتياراتها - التحدى الرئيسى أمام الاستقرار السياسى والاجتماعى اللازم لتحقيق الديمقراطية. ورغم اختلاف وسائل وأساليب مواجهة السلطة لهذا التحدى إلا أن هذه الأساليب تدخل ضمن المعالجات الجزئية والسياسات قصيرة

فالتحدى الذى تمثله الحركة الإسلامية لا يقف عند مجرد كونها قوة معارضة سياسية لا تحظى بالمشروعية القانونية (حال الإخوان المسلمين)، أو حركة رفض اجتماعى (جماعات العنف الإسلامية) فهى وإن كانت تعبر عن هذا التوصيف أو ذاك إلا أنها تزيد على ذلك فيما تجسده من أزمة تتعلق بطبيعة المجتمع وبدرجة تطوره وبمدى تحديثه. إن التحول إلى الديمقراطية هو عملية تراكمية، ولا يمكن أن تتحقق إلا كنتاج تاريخى لعملية التطور المجتمعى، ولذلك فإن إقرار النظام بمبدأ التعددية السياسية والحزبية ليس معياراً كافياً لإحداث التحول الديمقراطى، فتحقيق الديمقراطية فى المجال السياسى يرتبط بدرجة النمو الاقتصادى والاجتماعى فضلاً عن طبيعة الثقافة السياسية السائدة، بمعنى آخر لا يمكن تصور إمكانية الوصول إلى نظام ديمقراطى مكتمل بون توافر هذه الشروط الأخرى، فالديمقراطية لم تتحقق عبر التاريخ إلا من خلال المجتمعات الرأسمالية التى حققت قدراً متقدماً من التطور الاقتصادى، وهذا يعنى أن تحقيقها فى مصر سيظل مرهوناً بدرجة التطور الاقتصادى الرأسمالى، وهذا معيار أساسى لتحقيق الديمقراطية فى المجال السياسى.

وفى المقابل فإن تحديث الثقافة السياسية يظل هو الآخر شرطاً لازماً لدفع عملية التحول الديمقراطى، وأحد المعايير الهامة لتحديث الثقافة السياسية يرتبط بدرجة تأكيد هذه الثقافة على الحريات الفردية المدنية إلى جانب الحريات العامة، وكما يرتبط بطبيعة النظام السياسى ودرجة تطوره والشرعية السياسية التى يعتمد عليها، فالشرعية السياسية للنظام مازالت تعتد فى جانب هام منها على المصادر التقليدية التى يأتى فى مقدمتها الدين، وهو ما يجعله - أى العامل الدينى - دائماً فى قلب عملية الصراع السياسى، وبالتالي فإن التحديث التدريجى للنظام السياسى والشرعية التى يعتمد عليها، والتى يجب أن تستمد من أدائه فى المجالات السياسية والاجتماعية المختلفة سيعمل فى النهاية على تطوير الثقافة السياسية. وهى مرحلة ضرورية لتحقيق النظام الديمقراطى وترسيخ قواعده.

## قائمة بالمراجع

### أولاً: الكتب :

(١) باللغة العربية .

- أبو الأعلى المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧).
- خطربة الإسلام والسياسية (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
- الحكومة الإسلامية (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤).
- خطربة الإسلام وهدفه (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٧).
- أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، مصر والعسكريون (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول، ١٩٨٤).
- قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجيش في السلطة (القاهرة: دار الموقف العربي، ط٢، د.ت.).
- د. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، ترجمة إكرام يوسف (القاهرة: دار سينما للنشر، ١٩٩١).
- إسرائيل التمان (محرر)، النظام الحاكم والمعارضة في مصر في عهد السادات (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، د.ت.).
- ألبرت جوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٢٩ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧).
- السيد سابق، عناصر القوة في الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٦٣).
- السيد يسين، ود. علي الدين هلال (إشراف)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤: دراسة وتحليل (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٦).
- الاتجاهات الجديدة في مجلس الشعب (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٦).
- أنور السادات، البحث عن الذات: قصة حياتي (القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، د.ت.).
- أنور محمد، السادات والبابا: أسرار الصدام بين النظام والكنيسة (القاهرة: دار آيه. أم. للنشر، ١٩٩٠).
- برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥).
- حسن أبو باشا، مذكرات في الأمن والسياسة (القاهرة: دار

- الهلال، ١٩٩٠).
- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٩).
- رسالة المؤتمر الخامس (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧).
- إلى شباب العالم الإسلامي (بيروت: دار القلم، ١٩٧٤).
- د. حسن هويدى، الشيورى فى الإسلام (الكويت: المنار الإسلامية، ١٩٥٧).
- د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥).
- د. حسين مؤنس، عالم الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣).
- جمال بدوى، الفتنة الطائفية فى مصر جذورها وأسبابها (القاهرة: المركز العربى للصحافة والنشر، ١٩٨٠).
- دومينيك سورديل، الإسلام فى القرون الوسطى، ترجمة على مقلد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣).
- رفعت السعيد، حسن البنا متى وكيف ولماذا؟ (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٧٧).
- رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩).
- رفيق حبيب، المسيحية السياسية فى مصر: مدخل إلى التغيرات السياسية لدى الأقباط (القاهرة: يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠).
- ريتشارد ميتشيل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٧٧).
- د. زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨ (القاهرة: مكتبة وهب، ١٩٧٩).
- د. زينب رضوان، التعليم الدينى فى مصر (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، سلسلة المكتبة الثقافية، ١٩٩٢).
- د. سعد الدين إبراهيم (محرر)، المجتمع والدولة فى الوطن العربى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).
- (وآخرون)، أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).
- (محرر)، مصر فى ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٧ دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى (بيروت: معهد الانماء العربى، ١٩٨١).
- عروبة مصر: حوار السبعينيات (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٨).
- صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر: رؤية واقعية لمرحلة الثمانينيات (القاهرة: البداية للنشر والتوزيع،



- (١٩٨٦).
- صلاح أبو اسماعيل، الشهادة (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤).
- طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤).
- المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٢).
- د. عبد الحميد أسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية: دراسة مقارنة (بيروت: منشورات المكتبة العربية، ١٩٨٠).
- د. عبد الحميد متولى، مبدأ الشورى في الإسلام (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٢).
- مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦).
- د. عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر منذ قيام ثورة ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤ (القاهرة: مكتبة مديولى، ١٩٨٨).
- تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨ - ١٩٣٦ (القاهرة: مكتبة مديولى، ١٩٨٢).
- الإخوان المسلمون والتنظيم السري (القاهرة: مؤسسة روزا اليوسف، ١٩٨٢).
- عبد اللطيف مشتهري، هذه دعوتنا (القاهرة: الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية، ١٩٧٩).
- عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١).
- عبد المتعال الصعدي، السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٢).
- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (الكويت: المنار، د.ت.).
- عطية الصبرفي، عسكرة الحياة العمالية والثقافية في مصر (القاهرة: د.ت.).
- د. علي جريشه، أركان الشرعية الإسلامية: حدودها وأثارها (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٧).
- د. علي الدين هلال (محرر)، تجربة الديمقراطية في مصر ١٩٧٠ - ١٩٨١ (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٢).
- السياسة والحكم في مصر: العهد البرلماني ١٩٢٣ - ١٩٥٢ (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٧).
- علي محمد حبيب البصري الماوري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٢).
- عمر التلمساني، أيام مع السادات (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤).

- د. عواطف عبد الرحمن، دراسات في الصحافة المصرية المعاصرة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥).
- غالى شكرى، الثورة المضادة في مصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).
- فهمى جدهان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).
- فؤاد مطر، بمصرحة عن عبد الناصر: حوار مع محمد حسنين هيكل (بيروت: دار القضاء، ١٩٧٥).
- د. كمال المنوفى، نظريات النظم السياسية (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٥).
- الثقافة السياسية للفلاحين المصريين (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠).
- د. ماجدة على صالح ربيع، الدور السياسى للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١ (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢).
- ماكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢).
- محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤).
- محمد حسنين هيكل، خريف القصب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ط٧، ١٩٨٣).
- د. محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة: المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٥).
- محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩).
- د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).
- الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣).
- الإسلام والثورة (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٢).
- محمد فؤاد حجازى، التغيير الاجتماعى (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٧٨).
- محمود بابلى المحامى، الشورى في الإسلام (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨).
- د. مصطفى كامل السيد (محرر)، حتى لا تنشب حرب عربية عربية أخرى: من دورس حرب الخليج (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢).
- المجتمع والسياسة في مصر: دور جماعات

- الضغط في النظام السياسي المصري (القاهرة: دار  
المستقبل العربي، ١٩٨٣).
- د. مصطفى كامل وصفي، مصنفة النظم الإسلامية (القاهرة:  
مكتبة وهبه، ١٩٧٧).
- النظام الدستوري في الإسلام مقارناً  
بالنظم المصرية (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٧٤).
- د. مصطفى الفقى، الاقباط في السياسة المصرية: مكرم  
عبيد ودوره في الحركة الوطنية (القاهرة: دار الشروق،  
١٩٨٥).
- د. ميلاد حنا، نعم اقباط لكن مصريون (القاهرة: مكتبة  
مديبولي، ١٩٨٠).
- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة  
في مصر (القاهرة: مكتبة مديبولي، ١٩٨٣).
- د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الامة والدولة في سياسة  
النبي والخلفاء الراشدين (بغداد، دن، ١٩٨٧).
- د. نزية نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر (بيروت:  
مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).
- د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي  
والإسلامي (القاهرة: مكتبة الملك فيصل، ١٩٨٥).
- هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة  
الإصلاح إلى جماعات العنف (القاهرة: مركز الدراسات  
السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢).
- د. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع  
العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).
- وائل عثمان، أسوار الحركة الطلابية (القاهرة: مطابع مذكور،  
١٩٧٦).
- د. وجيه كوثراني، الغقبه والسلطان: دراسة في تجربتين  
تاريخيتين العثمانية والصفوية - القاجارية  
(القاهرة: المركز العربي اندولي للنشر والترجمة، ١٩٩٠).
- وحيد رأفت، فصول من ثورة ٢٣ يوليو (القاهرة: دار  
الشروق، ١٩٨٧).
- د. وحيد عبد المجيد، الأحزاب المصرية من الداخل ١٩٠٧ -  
١٩٩٢ (القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية  
والمعلومات، ١٩٩٣).
- د. يحيى هويدى، تاريخ فلسفه الإسلام في القارة  
الافريقية (القاهرة: ١٩٦٥).
- د. يونان لبيب رزق، قصة البرلمان المصري، كتاب الهلال، عدد  
٤٨٣ (القاهرة: دار الهلال مارس، ١٩٩١).
- الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤.
- كتاب الهلال، عدد ٤٠٨ (القاهرة: دار الهلال ديسمبر، ١٩٨٤).

- , (Princeton: Princeton The Civic Culture Almond, Gabriel, and Verba, Sidney, -  
University Press 1963).
- , (Albany: New York State Egypt: The Stalled Society Ansari, Hamied, -  
University Press, 1986).
- , From Nationalism to Revolutionary Islam Arjomand, Said Amin, (ed.) -  
(New York: New York State University Press, 1984).
- , Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt Ayubi, Nazih N. M., -  
(London : Inthaca Press, 1980).
- , Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Berger, Moroo, -  
(London: Cambridge University Press 1970).
- , Popular Religion  
In a moment of Enthusiasm: Political power and the Binder, Leonard, -  
(Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- , Second Stratum in Egypt  
Ideologies and Modern Politics Christenson, R. M., -  
Nelson and Sons Ltd., 1972).
- , (London: Groom Helm, The Transformation of Egypt Cooper, M. N., -  
1982).
- , (Boulder Religion and Politics in the Middle East Curtis, Michael (ed.), -  
Co.: Westview Press, 1987).
- , (New Haven : Yale University Press, Regimes and Opposition Dahl, R., (ed.), -  
1973).
- , (New Haven: Yale University Polyarchy , -----  
Press, 1971).
- , Political Opposition in Western , -----  
, (New Haven: Yale University Press, 1950).
- , Democracies  
Politics, Economics and Welfare , -----  
(New York: Harper and Row, 1957).
- , (New York: The Ronald An Introduction to Sociology Dawson, G. Gettys, -  
Press, 1935).
- , (New Islamic Resurgence in the Arab World Dessouki, Ali E. Hillal (ed.), -  
York: Praeger, 1982).
- , (Paris, 1984) Turquie et le Tanzimat Engelhardt, E., -
- , Islam and Development: Religion and social Esposito, John L., (ed.), -  
(New York: Syracuse University Press, 1980).
- , Political Change  
Arab Society: Continuity and Change Farsoun, Samih K., (ed.), -  
Groom Helm, 1985).
- , (New York: Yale Ideology and Development in Africa Grauford Y., -  
University Press, 1982).
- , (Berkley: University of Macro-Political Theory Grenstein, Fred. I., (ed.), -  
California Press, 1975).

- Protest, Reform and Revolt: a Reader in** Gusfield, Joseph. R., (ed.), -  
 . (New York: John Wiley & Sons Inc., 1970). **Social Movements**
- The Political Mobilization of Peasants: A study of on** Harik, Iliya. -  
 . (Bloomington: Indiana University Press, 1974). **Egyptian Community**
- The Egyptian Politics under Sadat: The Post -** Hinnebusch, R. A., -  
**Populist Development of an Authoritarian - Modernizing State**  
 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- . (London: **Political Perspectives on the Muslim World** Hussein, Assaf, -  
 The MacMillan Press, Ltd., 1984).
- Egypt: Aspect of President Anwar AL Sadat's** Israeili, Raphael, -  
 . (Jerusalem: The Magness Press, 1981). **Political Thought**
- . (New York: The Century **Contemporary Social Movements** Jerome, Davis, -  
 Com. 1930).
- Le Prophète et Pharaon: les mouvements Islamistes** Kepel, Gilles, -  
 . (Paris: Editions la decouverte, 1984). **dans l'Egypte Contemporaine**
- Political Parties and** La Palombara, Joseph and Weiner Myron (eds.), -  
 (Princeton: Princeton University Press 1965). **Political Development**
- (New York: Barnes & Noble, Inc. **Principles of Sociology** Lee, M. Alfred, -  
 1964).
- Political Elites in the Middle East** Lenczowski, George, (ed.), -  
 (Washington D. C., American Enterprise Institute for Public Policy Research,  
 1975).
- Authoritarianism and Corporatism in Latin** Malloy, James M. (ed.), -  
 . (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977). **America**
- . (London: The, **Faith and Power: The Politics of Islam** Mortimer, Edward -  
 Theiford Press, 1982).
- Transitions from** O'donnell, Guillermo and Shmitter, Philippe, -  
**Authoritarian Rule: Tentative conclusions about Uncertain**
- . (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986). **Democracies**
- . (New York: The free Press Clencoes, **The Social System** Parsons, Talcott, -  
 1951).
- . (New Jersey: Transaction **Egypt: The Praetorian State** Perlmuter, Amos, -  
 Books, 1974).
- . (London: **Islam in a World of Nation States** Piscatori, James P., (ed.), -  
 Cambridge University Press, 1986).
- Politics and Social** Polsby, Nelson, Dentler, Robert, and Smith, Paul, (eds.), -  
 (Boston: Houghton Mifflin, 1963). **Life**
- . (London: The Macmillan **Theories of Underdevelopment** Roxborough, Ian, -  
 Press Ltd., 1979).
- . (New York: Appleton Century Crofts, **Social Movements** Rudolf, Herberle, -  
 Inc., 1951).

- . (New Religion and Political Modernization Smith, Donald Eugene (ed.), -  
Haven: Yale University Press, 1974).
- . (New Jersey: Princeton Foundations of Modern Sociology Spencer, M., -  
Hall, 1979).
- . Egypt: Fragmentation of the Political order Springborg, R., Mubarek's -  
(Boulder Co., Westview Press, 1989).
- . Political Elites and Political Development in the Tachau, Frank, (ed.), -  
(New York: Schenkman Pub. Co., 1975). Middle East
- . The History of Egypt from Mohamed Ali to Mubarek Vatikiotis, P. J., -  
(Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985).
- . Arab and Regional Politics in the Middle , ----- -  
(London: Groom Helm, 1984). East
- . The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Waterbury, John, -  
(Princeton: Princeton University Press, 1984). Economy of two Regimes

## ثانياً: الدوريات :

(١) باللغة العربية ،

- أماني قنديل، "التيار الإسلامي داخل جماعات المصالح في مصر"،  
قضايا فكرية الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩.
- حسين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في مصر،  
دراسة كمية تحليلية مقارنة ١٩٥٢ - ١٩٨٧، المستقبل العربي، العدد ١١٧، ١٩٨٨/١١.
- السيد يسين، "التوازن الطبقي في فكر النخبة السياسية بين الأردن والممارسة"، مجلة الفكر العربي، العدد ٢ - ٥، سبتمبر - نوفمبر ١٩٧٨.
- عبد العليم محمد، "الخطاب الساداتي: دراسة في بعض المفاهيم الأساسية"، مجلة المنار، عدد ١٢، سبتمبر - ديسمبر ١٩٨٥.
- عادل غنيم، حول قضية الطبقة الجديدة، الطليعة، مجلد ٤، فبراير ١٩٦٨.
- د. فؤاد مرسى، "البورجوازية الصغيرة: الوضع الطبقي والموقف الفكري"، الطليعة، مجلد ٥، يوليو ١٩٦٥.

(٢) باللغة الإنجليزية ،

- . Asian and African Altmen, Israel, "Islamic legislation in Egypt in the 1970's" -  
, 13, (3) November. 1979. Studies
- . International Ansari, Hamied, "The Islamic Militant 's in Egyptian Politics" -  
, 16, (1) March, 1984. Journal of Middle East Studies

- The Middle Borwick, Bruce M., "Religion and politics in Israel and Egypt", -  
 , Vol. 33, (2) Spring 1979. East Journal  
 Buttner Freidemen, "Political Stability Without Stable Institutions: The -  
 , 20, (1) March 1979. Orient Retraditionalization of Egypt 's Policy",  
 Carré, Olivier, "Le Combat pour Dieu et l'état Islamique Chez Sayed Quoth -  
Revue Française du science l'inspirateur du Radicalisme actuel",  
 , 33, (4), Août 1983. Politique  
 Cooper, Mark, "Egyptian State Capitalism in Crisis: Economic Politics and Political -  
International Journal of Middle East Studies Interests 1967-1971"  
 1979, 10.,  
 Dackmejian, R. Hrair, "The Arab Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, -  
The Middle East Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternative"  
 , Vol. 34, (1), Winter 1980. Journal  
 Green, J. D., "Islam, Religion, Politics and Social Change: A review Article" -  
 , Vol. 27, (2), April 1985. Comparative Studies in Society and History  
 , (4) ESPRIT Hanafi, Hassan, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt", -  
 Avril 1982.  
 Heaphery, James, "The Organization of Egypt : Inadequacies of an non- Political -  
 , Vol. 16, January 1966. World Politics Model for Nation Building"  
 Ibrahim, Saad Eddin, "An Islamic Alternative in Egypt: the Muslim Brotherhood and -  
 , Vol. 4, (1-2) Print. 1982. Arab Studies Quarterly Sadat",  
 Kepel Gilles, "Les Groupes Islamiques en Egypte: Flux et reflux 1981-1986", -  
 , Juin 1986. Politique Etrangère  
 Kramer, Gudren, "The Change of Paradigm Political Pluralism in Contemporary -  
 , (41-42) October 1987 - March 1988. Peuples Méditerranéens Egypt,"  
 Mathari, Gezia, "Le Neo-Wafd et les frères Musulmans: Alliance opportuniste ou -  
 , (1) 1985. Etudes Internationales nouvelle Ideologie ?,"  
 Moore, Clement M., "Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The Case of -  
 , Vol. 6, No. 2, January 1974. World Politics Nasser's Egypt ",  
 Mustapha, Hala, "Les forces Islamiques et l'expérience Démocratique en Egypte", -  
 , Le Caire 1992. Dossier du CEDEJ  
India Radeep, Seen. P., "Party System under Sadat: Change or Continuity?", -  
 , 37(3). Sep. 1981. Quarterly  
Middle Eastern Studies "Between Arabism and Islam" Vatikiotis, P. J., -  
 Vol. 22, No. 4, October 1986.  
Middle Eastern Warburg, Gabriel R., "Islam and Politics in Egypt 1952-1980", -  
 , 18(2) Avril 1982. Studies

### ثالثاً: دراسات وأعمال غير منشورة :

- أسامه الفزالي حرب، التخلف والظاهرة العزيبية، رسالة

دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية  
الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٥.

- رباب الحسينى، موقع الدين فى أيديولوجيات العالم  
الثالث: دراسة حالة مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، رسالة  
ماجستير غير منشورة، قسم اجتماع، كلية الآداب،  
جامعة عين شمس، ١٩٨٧.

- صلاح سالم صالح، المنافسة الحزبية فى مصر ١٩٧٦ - ١٩٩٠،  
رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمه إلى كلية  
الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.

- إبراهيم إمام يوسف، محمد عبد العاطى على، الخدمات التى  
تقدمها الهيئات الأهلية الحكومية للشباب، الندوة  
القومية للشباب، وزارة الشؤون الاجتماعية بالتعاون مع  
الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، منظمة  
اليونيسيف، القاهرة، ١٦/١٤ يناير ١٩٨٦.

- منار الشوربجى، المنظور الدستوري والقانوني، ورقة  
مقدمه إلى المؤتمر الأول لشباب الباحثين فى العلوم  
السياسية بعنوان المنظور السياسى فى مصر ١٩٨٢ - ١٩٩٢،  
مركز البحوث السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية،  
جامعة القاهرة، ١٧ - ١٩ أكتوبر ١٩٩٢.

- ندوة الحركات الدينية المتطرفة، المركز القومى للبحوث  
الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٤/١٠/١٩٧٩.

## رابعاً: تقارير سنوية :

- التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٩٠ (القاهرة: مركز  
الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩١).
- التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٩ (القاهرة: مركز  
الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩٠).
- التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٧ (القاهرة: مركز  
الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٨٨).
- التقرير السنوى للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان (القاهرة:  
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ١٩٩٢).
- التقرير السنوى للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان (القاهرة:  
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ١٩٩٢).

## خامساً: وثائق :

(١) وثائق منشورة ..

- مجموعة منتقاة من خطب الرئيس أنور السادات فى الفترة من  
١٩٧٠ - ١٩٨١.



- د. أحمد كمال أبو المجد (تقديم)، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢).

(٧) وثائق غير منشورة .

- شكري مصطفى، "الخلافة" (د.ت.د.ن).  
 - صالح سريه، "رسالة الإيمان" (نشرة اتحاد طلاب كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٧).  
 - طارق الزمر، "فلسفة المواجهة" (د.ت.د.ن).  
 - كمال السعيد حبيب، "حركة الأحياء الإسلامي" (د.ت.د.ن).  
 - محمد عبد السلام فرج، "الفريضة القاشية" (د.ت.د.ن).  
 - "الجهاد والعمل الثوري" (دون مؤلف، د.ت.د.ن).  
 - "ميثاق العمل الإسلامي" (د.ت.د.ن).

## سادساً: المجلات والصحف :

(١) أعداد منتقاة من المجلات التالية .

- الأزهر
- الاعتصام
- التصوف الإسلامي
- الدعوة
- الهدى النبوي
- روزا اليوسف.
- منبر الإسلام

(٢) أعداد منتقاة من الصحف التالية .

- الأحرار
- الأخبار
- الأهالي
- الأهرام
- الأهرام الاقتصادي
- الأهرام المسائي
- الجمهورية
- الحياة
- الشعب
- اللواء
- النور
- الوفد
- مايو













## المؤلفة فى سطور

من مواليد القاهرة ١٩٥٨ .  
حاصلة على الدكتوراة فى العلوم  
السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم  
السياسية - جامعة القاهرة  
فى ١٩٩٤ .

تعمل حاليا رئيسا لوحدة  
النظم السياسية فى مركز  
الدراسات السياسية بمؤسسة  
الأهرام .

صدر لها من المركز كتاب  
"الإسلام السياسى فى مصر من  
حركة الإصلاح إلى جماعات  
العنف" فى عام ١٩٩٢ .

لها العديد من الدراسات  
والمقالات فى كتب ودوريات  
وصف مصرية وعربية وأجنبية .

## الكتاب فى سطور

يقدم هذا الكتاب تحليلا لطبيعة العلاقة بين  
النظام السياسى والحركات الإسلامية  
المعارضة ، فى إطار التحول الديمقراطى  
التقدمى الذى شهدته مصر منذ السبعينيات .  
ويكشف من خلال هذا التحليل  
أبعاد العلاقة المتشابكة تاريخيا وسياسيا  
 واجتماعيا ، حيث يعود إلى جذور علاقة  
نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ بحركة الإخوان  
المسلمين أولى الحركات السياسية الإسلامية  
المعارضة ، والتي لعبت العوامل السياسية  
إلى جانب الانتماء الاجتماعى لكل من نخبة  
النظام وجماعة الإخوان المسلمين دورا  
هاما فى تحديد مسار هذه العلاقة فى  
العهدين اللاحقين .

كما تعتمد الدراسة المقدمة إلى  
تقديم تحليل سياسى اجتماعى لظاهرة العنف  
السياسى المرتبطة بالجماعات الإسلامية  
المعاصرة ، على ضوء التطورات الداخلية  
التي شهدتها الحركة الإسلامية منذ الستينات  
من ناحية ، وتطور علاقتها بالنظام منذ  
السبعينيات من ناحية أخرى .

وتعتمد الدراسة على منهج وظيفى  
مقارن يسعى للكشف عن الأبعاد المختلفة  
للظواهر السياسية موضع التحليل ، وكشف  
العلاقات السببية بينها ، وأساليب التعامل  
مع الضغوط المختلفة التى تولدها عملية  
التغيير السياسى والاجتماعى التى يشهدها  
المجتمع .



هذه السلسلة تهتم أولا وأخيرا بمصر فى مواجهة  
الماخ المشوبة الذى يحاول أن يتجاهل مصر وينفى  
عنها وجودها الحضارى المتميز ودورها الفريد فى  
المنطقة .. بل وفى العالم بأسره .

تصدر هذه السلسلة عن مركز المحروسة للنشر  
والخدمات الصحفية والمعلومات  
٣٧٥٢٠٣٣ - ت - ٩٦ الم - ٣٧٥٢٠٣٣  
مدير المركز والمشرف على السلسلة : فريد زهران